



حضارة واحدة

سلسلة كتب مترجمة تصدرها
مؤسسة الفكر العربي

انزياح المركزية الغربية

نقد الحداثة لدى مثقفي ما بعد الكولونيالية الصينيين والعرب والهنود



توماس بريستون

ترجمة: د. جان ماجد جتور

La Découverte

انزياح المركزية الغربية
نقد الحداثة لدى مثقفي ما بعد
الكولونيالية الصينيين والعرب والهنود



حضارة واحدة

سلسلة كتب مترجمة تصدرها
مؤسسة الفكر العربي

انزياح المركزية الغربية

نقد الحداثة لدى مثقفي ما بعد
الكولونيالية الصينيين والعرب والهنود

توماس بريسون

ترجمة: د. جان ماجد جبّور

© حقوق الترجمة إلى اللغة العربيّة والطبع والنشر محفوظة

لمؤسسة الفكر العربي

La Découverte تعاقدها مع دار النشر الفرنسيّة

حقوق الطبع للكتاب الأصلي محفوظة

Décentrer l'occident - Les intellectuels postcoloniaux

chinois, arabes et indiens, et la critique de la modernité

Copyright © Éditions La Découverte, Paris, 2018

الطبعة الأولى بالعربيّة 2019 م - 1441 هـ

ISBN: 978-9953-0-4984-7

سعر الكتاب \$15

المراجعة اللّغويّة والتدقيق:

مركز البحوث والدراسات في مؤسسة الفكر العربي



مؤسسة الفكر العربي

شارع الجامع الغمري، الوسط التجاري، بيروت

ص.ب.: 11-524 بيروت - لبنان

هاتف: +961 1 997 100 - فاكس: +961 1 997 101

www.arabthought.org - info@arabthought.org

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر «مؤسسة الفكر العربي»

المحتويات

| | |
|----------|--|
| 9 | مقدمة |
| 12 | التغريب وانتقاد الغرب |
| 16 | المسار الاجتماعي لفاعلي ما بعد الكولونيالية ونقادها |
| 17 | الانتقال الجغرافي والانتقال النظري |
| 22 | انتقالات وتحركات وأماكن نقد ما بعد الكولونيالية |
| 28 | مخطط وهدف الكتاب |
| 31 .. | الجزء الأول: الكونغوشيوسيّة الجديدة، حادثة آسيويّة في أميركا |
| 37 | الفصل الأول: أصول الكونغوشيوسيّة الأميركيّة |
| 37 | العلوم والسياسة والأجيال الكونغوشيوسيّة في القرن العشرين |
| 37 | انهيار وإعادة بناء الكونغوشيوسيّة في العصر الحديث |
| 56 | في الشتات: جيل جديد من الكونغوشيوسيّين |
| | الجُدد على الأراضي الأميركيّة |

- 77..... الفصل الثاني: «العودة» إلى آسيا في السبعينيات
والثمانينيات: الكونغوشيوسيّة والحداثة الآسيويّة
- 80..... التحديث والتغييرات الاجتماعية: إضفاء الطابع
الكونغوشيوسيّ على سنغافورة
- 113..... النمرور الآسيويّة، الكونغوشيوسيّة والرأسماليّة
- 145..... الفصل الثالث: النقاش حول حقوق الإنسان:
نقطة التحوّل السياسي للكونغوشيوسيّة الجديدة
- 146..... من تيانانمن إلى بانكوك: حقوق الإنسان
ونهاية الحرب الباردة في آسيا
- 157..... التوفيق بين عالميّة حقوق الإنسان والخصوصيّة الكونغوشيوسيّة
- 176..... الاستخدامات النقدية والبديلة للفلسفة الكونغوشيوسيّة
- 207..... الجزء الثاني: نظرة جديدة على العوالم غير الغربيّة:
مثقّفون عرب وهنود في الولايات المتّحدة
- 213..... الفصل الرابع: الاستمراريّة والقطيعة في النقد العربيّ
- 213..... إدوارد سعيد وكتاب الاستشراق
- 245..... الاستشراق، وريث الفكر العالمثلاثي؟
- 275..... الفصل الخامس: «دراسات التابع»
الهنديّة و«المنعطف السعيد»
- 278..... مسار قائم على القطيعة: رناجيت غوها وولادة
«دراسات التابع»

| | |
|----------|--|
| 295..... | من غياتري سبيفاك إلى إدوارد سعيد: نحو إعادة |
| | قراءة أميركية لمشروع «التابع» |
| 318..... | مشروعات تأريخ بديلة: بارثا تشاترجي، جيان براكاش، |
| | ديبيش شاكرابرتي |
| 349..... | خاتمة |

مقدمة

منذ سنواتٍ عدّة تُشكّل الهيمنة الغربيّة موضوعاً لمُراجعاتٍ نقديةٍ مهمّة: ففي أفريقيا وأميركا الجنوبيّة وآسيا وفي العالم العربي، عاود رجالُ فكرٍ إطلاق ورشة عمل نظريّة مفتوحة أعقبت عمليّات إنهاء الاستعمار، لكن ما لبث أن تمّ التخلّي عنها جزئياً منذ انحسار الآمال القوميّة في السبعينيّات من القرن الماضي. أثار هؤلاء المثقّفون مسألة استمرار المركزيّة السياسيّة والفكريّة للغرب: كيف يحصل إنّه بعد عقود عدّة من نهاية الإمبراطوريّات الاستعماريّة، لا يزال عالمنا يعتمد على المعارف التي تمّ تعميمها أصلاً لترسيخ أقدام الفتوحات الإمبرياليّة؟ لماذا لم يترافق إنهاء الاستعمار السياسي مع إنهاء الاستعمار العلمي، ممّا يُسهّم مجدّداً في تعدّد مراكز إشعاع عالم الفكر؟ ردّاً على هذه الأسئلة، تمّ إطلاق أطر بحثيّة إبستمولوجيّة وسياسيّة عدّة^(١). وإذا كان كلّ مسار قد سلك مسلكاً خاصّاً، إلّا أنّ

(١) بشير جان - لويس فاياني إلى الطابع الإبستمولوجي والسياسي للحدث والإشكاليّات التي نجمت عنها. أنظر جان-لويس فاياني: «إعادة التفكير في التنوير أو التفكير في التنوير لأوّل مرّة؟».

جميع تلك المشروعات هدفت إلى إعادة النظر في الارتدادات التي نجمت عن تعميم الفكر الأوروبي. هذا الكتاب يهتم بشكل خاص باثنتين منها: «الكونفوشيوسية الجديدة»، التي بدأت في مطلع القرن العشرين في آسيا، ثم أُعيد إحيائها عند منعطف السبعينيات والثمانينيات من قبل باحثين أميركيين ينحدرون من أصولٍ صينية، و«دراسات ما بعد الكولونيالية»، وهي ثمرة التعاون بين مفكرين عرب وهنود يعملون كذلك في جامعات أميركا الشمالية.

لما كانت المجموعة الأولى قد لاحظت أنّ المجتمعات الآسيوية تواصل الاعتماد على مفكري أوروبا وأميركا الشمالية، اقترح المنضوون تحت لوائها إحياء المعتقدات الكونفوشيوسية، بحثاً عن المفاهيم والنماذج التي يُمكن أن تشكّل بديلاً مقابل تلك الموجودة في الغرب. وقد نجم عن هذا العمل المُقارن مشروعٌ واضح المعايير ذو أبعادٍ عالمية، لأنّ المقصود لم يكن التساؤل عن كيفية إعادة بناء تقليدٍ معيّن يمكن أن تتبنّاه مجتمعات آسيا الحديثة فحسب، ولكن أيضاً كيف يُمكن للغرب الغارق في تناقضات الحداثة الخاصة به أن يستلهم الإرث الآسيوي. فبالطريقة نفسها التي بُنيت فيها آسيا المُعاصرة على أفكار عصر التنوير الأوروبي وما استتبعه، هل يُمكن للمبادئ التي وضعها كونفوشيوس وتلامذته أن تشكّل بدورها مصدرَ إلهامٍ للغربيّين المُصابين بالارتباك أمام تعثُّر المشروع الذي صنعَ حداثتهم؟ من منطلقات مختلفة، طرح العديد من الباحثين الهنود، منذ نهاية السبعينيات من القرن الماضي، أسس تفكيرٍ نقدي، تاريخي ونظري،

حول إرث الحداثة الغربيّة، مُسلّطين الضوء على التباس الفضاء المفاهيمي الذي وضعه الاستعمار بين أيدي الهنود، الذين أُلزموا على استخدام أدوات المُستعير (العلوم الحديثة، الديمقراطية، اللّغة الإمبراطوريّة، وما إلى ذلك) للتفكير في واقع خضوعهم للهيمنة. تمحورت عمليّات التفكير هذه حول مشروع تفكير هذه الهيمنة بالذّات، من خلال رفض ادّعاءات الغرب بمشروعيّته العالميّة. وقد طُرحت مسألة العلاقة بين الهيمنة السياسيّة والهيمنة الفكرية في الوقت نفسه من قبل مثقّفين عرب في أثناء النقاش الذي دار حول الاستشراق، والذي انطلق مع صدور كتاب إدوارد سعيد الذي حمل العنوان نفسه: **الاستشراق**. هذا، ولم يَكن التفكير التجريبي لدى هؤلاء المثقّفين مُنفصلاً عن المنحى المعياري: لم يَكن المطلوب الإحاطة بالطريقة التي استخدمها الاستعمار لفرض الخريطة الفكرية على العالم فحسب، وإتّما السعي لإيجاد طرائق معرفيّة متعدّدة خارج أطر الغرب أو «ما بعد غربيّة». وقد تلاقت عمليّات تفكير المثقّفين الهنود والعرب بدءاً من ثمانينيّات القرن الماضي، وذلك بفضل التّحاق هؤلاء للعمل في الجامعات الأنغلوسكسونيّة وانتشار نصوصهم (المكتوبة باللّغة الإنكليزيّة)، ما أعطى لنقدهم بُعداً عالميّاً.

من المؤكّد أنّ هذه الحركات بعيدة كلّ البُعد عن اختصار مجموع النقد المُعاصر الموجّه للغرب، الذي كان سيفتني لو تمّت موازنته بأعمال مثقّفين آخرين في قارّات أخرى، وفي جامعات أخرى أو خارج هذه الجامعات، تُخضع مسألة هيمنة أنظمة الفكر ذات الأصول الأوروبيّة للمُراجعة. لكنّ الشموليّة ليست الهدف من هذا الكتاب. بدلاً من ذلك،

إنَّه من خلال عرض النصوص العائدة لهذين التَّيَّارين وتسليط الضوء على الفاعلين فيهما، يلجأ إلى مُساءلة سوسيولوجية سياسية دقيقة: لماذا وكيف كان انتقاد الغرب من إنتاج مثقفين «مُستغربين»، وبعضُ منهم يعيش ويعمل في قلب هذا الغرب بالذَّات؟

التغريب وانتقاد الغرب

إنَّ الوصف الموجز الذي قدَّمناه عن الكونغوشيوستية الجديدة والدراسات ما بعد الكولونيالية يشدُّ الأنظار إلى إحدى مميَّزات هذه الحركات: لقد تطوَّرت بين مثقفي الشتات البعيدين جدًّا عن مواطنهم الأصليَّة والمؤطَّرين في الجامعات الأميركيَّة، التي تشكِّل رمز الهيمنة الفكرية الغربية المُعاصرة. وهناك مُفارقة تظهر للعيان، تشكِّل مادَّة للدرس في كتابنا: إنَّ قسماً مهماً من النقد ما بعد الكولونيالي الحالي تدعّمه المؤسَّسات الجامعية لبلدان الشمال، وهو إنتاج مفكرين مُستغربين، ولا يكتسي قيمته إلَّا بفعل عمليَّات تداول (الأفراد والأفكار) بين العوالم الاستعمارية السابقة والغرب.

من المسلَّم به أنَّ هذا الأمر ليس مُفاجئاً أو خارجاً على المألوف، كون أيَّ حُكم على الغرب يفترض، بالأساس، حدًّا أدنى من معرفة هذا الغرب بالذَّات. من هنا، ترتبط حدَّة النقد لدى هؤلاء الكُتَّاب بعملية تغريبهم، أي بقدرتهم على التحرك داخل الأنظمة الفكرية والسياسية الغربية. علاوة على ذلك، إنَّ الاحتكام للتاريخ يؤكِّد لنا كيف أنَّ هناك تلازماً بين التغريب والاستعداد لنقد الغرب. على سبيل المثال، في العالم العربي، شكَّلت الحملة الفرنسية على مصر في العام 1798 بقيادة بوناپرت تحدياً أدَّى في الوقت نفسه إلى استثارة شكلٍ من أشكال الحماسة

للمعارف الأوروبية، كما وإلى ردّة فعل عنيفة إزاء الإمبريالية التي استندت إليها هذه المعارف في انتشارها. هناك قسم من العلماء ارتأى الانخراط في هذا السياق المعرفي الجديد واستلهامه من أجل بناء حداثّة إسلاميّة، مثل جمال الدّين الأفغاني ومحمّد عبده، اللّذين أسّسا مشروعهما الإصلاحي على العرّف من مُنجزات العلوم الحديثة التي درسوها في أوروبا؛ فيما ارتأى آخرون العودة الجذريّة إلى التراث، وهو الموقف الذي اعتُبر شكلاً من أشكال المُواجهة الأيديولوجيّة. لكنّ هذا الموقف السياسي المُحافظ كان في الواقع من نتاج فئات متعمّقة في الحداثّة، ذلك أنّ إعادة اختراع الخطاب التقليدي كان يرتبط بتغيّئة المَوارِد التراثيّة مع إدراجها في إطار مفاهيمي حديث⁽²⁾. بذلك يكون مؤسّسو الإسلام السياسي المُحافظ أيضاً من الناقلين بحذر للحداثّة الغربيّة التي لم يُعد بالإمكان القفز فوقها: فرشيد رضا الذي طالما اعتُبر أحد المفكرين الرئيسيين للحداثّة العربيّة، انتهى به الأمر إلى السلفيّة في الشطر الثاني من حياته؛ أمّا سيّد قطب، من ناحيته، وقبل أن يصبح المنظر لعقيدة الإخوان المُسلمين، فقد تعمّق كثيراً بأفكار الغرب التقدّميّة. حتّى بالنسبة إلى الذين وقفوا موقفاً رفضيّاً صارماً من الحداثّة الأوروبيّة، شكّلت هذه الأخيرة بالنسبة إليهم فضاءً

(2) إريك هوبسباوم وتيرانس رانجيه، **اختراع التراث**؛

Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *L'invention de la tradition*, Paris, Amsterdam, 2006.

إنّ إعادة صياغة المَوارِد التراثيّة بطريقة حديثة لا يجب أن تقودنا إلى الاستنتاج بأنّ الحصلة سوف تكون قطيعة تامّة مع الخطابات الأصليّة التي جرى الاستناد إليها. من أجل نقد للحيز البنائي الموجود غالباً في هذه التحليلات، أنظر، ديجان ديميتريجييفيك (إشراف)، **صياغة التقاليد. اختراع الحداثّة**.

Dejan Dimitrijevic (dir.), *Fabrication des traditions. Invention de modernité*, Paris, Maison des sciences de l'homme (MSH), 2004.

مفاهيمياً يستحيل تجاهله. فالغرب طوّر إلى حدّ كبير الموارد النظريّة والجدليّة الضروريّة للتمكّن من نقده⁽³⁾.

ويُمكن ملاحظة الشيء نفسه بما يعود للهند، حيث الهندوسيّة والإسلام أنتجا قديماً نُظماً علميّة. وأتى استعمار البلد ليخلّ بهذا التوازن من خلال إدخال نظريّات وفلسفات مُختلفة من شأنها أن تُعيد هيكله مساحة ما يُمكن التفكير به. للمُفارقة، هنا أيضاً، أدّى تطوّر الفكر المُناهض للهيمنة إلى إنتاج عمليّات تهجين متعدّدة. وقد وجد جزءٌ كبير من المثقّفين في الفكر الغربي سلاحاً للانقلاب على سيطرته، سواء تعلّق الأمر بالماركسيّة أم بالتقليد الديمقراطي الذي لا يزال

(3) حول المحظّة الفاصلة التي تشكّلها الحملة الفرنسيّة على مصر، أنظر هنري لورانس وآخرون، *الحملة الفرنسيّة على مصر*.

Henry Laurens et al., *L'Expédition d'Égypte*, Paris, Armand Colin, 1989.

وحول تطوّر الفكر الإصلاحي الإسلامي، أنظر ألبرت حوراني، *الفكر العربي في عصر النهضة*، بيروت، دار نوفل 1996. من أجل التعمّق في العلاقة المعقّدة بين الإسلام السياسي والحداثة، أنظر، فرانسوا بورغا، *وجهاً لوجه مع الإسلام السياسي*.

François Burgat, *L'Islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995.

وآلان روسيّن، *الفكر الإسلامي المعاصر*.

Alain Roussillon, *La Pensée islamique contemporaine. Acteurs et enjeux*, Paris, Tétraèdre, 1995.

وحول سيّد قطب بشكل خاص، أنظر، آلان روسيّن، «مسارات إصلاحية: سيّد قطب وسيّد عُويس»؛

A. Roussillon, «Trajectoires réformistes. Sayyid Qutb et Sayyid 'Uways. Figures modernes de l'intellectuel en Égypte», *Égypte/ Monde arabe*, vol. 1, n° 6, 1991, pp. 91-139;

وحول رشيد رضا، أنظر، ماهر شريف: «الإصلاح الإسلامي والإسلام السياسي: استمراريّة أو قطيعة؟».

Maher Charif, «Réformisme musulman et islam politique. Continuité ou rupture?», ضمن كتاب بيار- جان لويزار (إشراف)، *الصدمة الاستعماريّة والإسلام*.

Pierre-Jean Luizard (dir.), *Le Choc colonial et l'islam*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 517-532.

يثير في الهند بعض التفسيرات الراديكالية⁽⁴⁾. وهنا مرة أخرى، أدى التغريب دوراً متناقضاً في النقد، حيث شكّلت المعرفة الأوروبية نواة للسيطرة، وفي الوقت نفسه إحدى الوسائل للتصدي لهذه العقدة المستعصية.

مع اختلاف الحال، كان على المثقفين الصينيين أن يواجهوا مفارقة مُماثلة وضعتهم في مطلع القرن العشرين أمام انهيار نظامٍ فكريّ كان يشكّل أحد أقدم التراثات الثقافية في العالم. فقد أدى تفكّك الكونفوشيوسية في العصر الحديث⁽⁵⁾، والتي كانت تشكّل حتى ذلك الحين، حجر الأساس للنظام المؤسسي والعلمي الصيني، إلى فتح الطريق أمام إحلال نظمٍ سياسية وفكرية غربية. وقد تسبّبت عمليات إعادة التشكّل هذه بمجموعة متنوعة من ردّات الفعل⁽⁶⁾: نحن نعرف أهميّة الماركسية في قدر الصين، كما نعرف أيضاً أهميّة الفكر الليبرالي كحاملٍ لنهجٍ مقاوم في وجه الاعتداءات الإمبريالية. بدءاً من عشرينيّات القرن الماضي كانت هناك أيضاً محاولات أولى لإعادة بناء الكونفوشيوسية التي يُمكن للصين أن تؤسّس عليها الحداثة الخاصة

(4) أرجون أبادوراى، وضع الإنسان العالمي؛ بارثا تشاترجي، سياسة المحكومين. السياسة في معظم بلدان العالم،

Arjun Appadurai, *Condition de l'homme global*, Paris, Payot, 2013 ; Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed. Politics in Most of the World*, New York, Columbia University Press, 2004.

(5) جوزيف ليفنسون، الصين الكونفوشيوسية ومصيرها الحديث. ثلاثية، Joseph R. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate. A Trilogy*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1968.

(6) أنظر، مارل غودمان وليو أو- فان لي، تاريخ ثقافي للصين الحديثة، Merle Goodman et Leo Ou-fan Lee, *An Intellectual History of Modern China*, New York, Cambridge University Press, 1992.

بها. هنا أيضاً، انطلقت المشروعات الثقافية الأهم لدى المثقفين المُستغربين، المتصلّعين بعلوم الغرب، من فلسفة وعلوم اجتماعيّة، أو نظريّات سياسيّة. هكذا رأينا التغريب ورفض الغرب يتقدّمان بشكل مُتلازم.

المَسار الاجتماعيّ لفاعلي ما بعد الكولونياليّة ونقّادها

يُبيّن التذكير التاريخي الموجز أعلاه كيف أنّ الانتقادات الموجهة للغرب منذ الاحتكاكات الأولى مع النّظم الإمبرياليّة، كانت من إنتاج مفكرين مُستغربين، والعدد الأكبر منهم، أكانوا طلاباً أم رجال فكر منفيّين في أوروبا وأميركا الشماليّة «تواجدوا [...] ضمن البنى المؤسّسيّة المهيمنة في العواصم الكبرى»⁷. بيد أنّ هذا الربط المُنافي للمنطق بين التغريب ونقد الغرب لم يَكُن إلّا نادراً موضوع تحليل تحت هذا العنوان بالذّات. فقد أشارت دراسات عدّة إلى تكرار هذه الظاهرة، لكنّ قلة منها سعت إلى فهم أسبابها وتمظهراتها. من هنا، فإنّ الأهميّة التي يكتسيها البحث في السوسيولوجيا السياسيّة لمسارات مثقفي ما بعد الكولونياليّة، كما نقترحه، تعود إلى قدرته في المساعدة على الكشف، إنّه يسمح بالإحاطة بظروف المُناقشات ما بعد الكولونياليّة من خلال الإضاءة على صانعيها وعلى تنقّلاتهم بين المناطق الطّرفيّة في الجنوب (التي يتحدّثون باسمها) والمراكز في الشمال (حيث يكتبون ويعملون).

(7) إعجاز أحمد، في النظريّة: الطبقات، القوميات، الآداب.

Aijazuddin Ahmed, *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, Londres, Verso, 1992.

هكذا، إذا كان المثقفون العرب والهنود لوحدهم قد جأهروا بالانتساب إلى الدراسات ما بعد الكولونيالية (لأنّ الكونفوشيوسيين الجدد، كما سوف نرى، ينتمون إلى تاريخ وتقاليد فكرية مختلفة)، فإنّ بإمكاننا وضع الجميع في خانة الفاعلين «ما بعد الكولونياليين» بالمعنى المحدّد الذي نعطيه للمصطلح في هذا الكتاب، أي إنّهم ينتمون إلى العصر أو الزمن⁽⁸⁾ الذي بدأ مع نهاية الاستعمار الأوروبي. إنّّه زمنٌ يشوبه الالتباس: فهو أعطى الإشارة رسمياً لوضع حدٍّ لسيطرة الغرب السياسيّة، لكنّه في الوقت نفسه حافظاً على بعض الأطر، من خلال الإبقاء المغلف على بعض حالات الاختلال في السلطة أو من خلال القيام بعملياتٍ مُلتوية هي أشبه بـ «إعادة الاستعمار»⁽⁹⁾. من خلال انتمائهم إلى هذا الإطار التاريخي، فإنّ المثقفين الذين ندرسهم يُعتبرون «ما بعد كولونياليين» بمعنى يتوزّع على ثلاثة مستويات: لقد وُلدوا في مجتمعات جنوبيّة تعرّضت لإعادة التشكّل المعرفي الناجم عن الهيمنة الأوروبيّة؛ وهُم في سنٍّ مبكّرة تشبّعوا من الفكر الغربي؛ ليحاولوا انطلاقاً من الغرب إعادة بناء نظام لا يحتلّ فيه هذا الغرب بالذات الموقع المركزي.

الانتقال الجغرافي والانتقال النظري

من خلال تسليط الضوء على العلاقات المعقّدة التي يقيمها فاعلو ما

(8) آشيل مبامبي، ما بعد الكولونيالية. بحث في المخيّلة السياسيّة في أفريقيا المعاصرة.

Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.

(9) ياش تاندون، «إعادة استعمار الشعوب الرعايا».

Yash Tandon, «Recolonization of the subject peoples», *Alternatives*, vol. 19, n° 2, 1994, pp. 173-183.

بعد الكولونيالية مع الغرب الذي يُخضعونه لإعادة التقييم، في الوقت الذي يعملون فيه، يأخذ الكتاب على عاتقه مهمة السعي للفهم بشكل أفضل كيف أنّ عملية الانتقال ترتبط بالنقد. إنّ فكرة وجود صلة قويّة بين النقد من ناحية، والنفي أو الاقتلاع من ناحية أخرى، تحكم في الواقع رؤية هذه الحركات. وقد أشار معظم المُراقبين بالفعل إلى أنّ نقد ما بعد الكولونيالية لم يتمكّن من التشكّل إلّا عندما «استقرّ عددٌ كافٍ من مثقفي ما بعد الكولونيالية [...] في الغرب»⁽¹⁰⁾. إنّها بالذات واحدة من النقاط القليلة التي يتوافق عليها مُناصرو وخصوم الفكر ما بعد الكولونيالي. في مقالٍ رياديٍّ ومُثير للجدل، تمكّن عارف ديرليك⁽¹¹⁾، على سبيل المثال، من إقامة صلة مباشرة بين استقرار مثقفي المناطق الطرقيّة في الجامعات الأميركية وتطور الدراسات ما بعد الكولونيالية. فهو يُعيد تفسير هذه الدراسات على ضوء وصول نخبة مثقفة غير غربيّة إلى الولايات المتحدة تغدّت أحكامها النقدية من شعورٍ بالاختلال، والتي قد تشبه خُطة تكتيكية تُمكن من احتلال مَواقِع معترف بها في الفضاء الجامعي. وتتلاقى أفكار ديرليك مع رأي جزء من النخبة المثقفة في العالم الثالث، التي ترى في هؤلاء الزملاء الأميركيين «مثقفين كومبرادوريين»⁽¹²⁾، أو مع رأي مثقفين

(10) أنتوني كينغ، «كتابة الفضاء الاستعماري»؛

Anthony D. King, «Writing colonial space. A review article», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 37, n° 3, juillet 1995, pp. 541-554.

(11) عارف ديرليك، «هالة ما بعد الكولونيالية. نقد العالم الثالث في عصر الرأسمالية العالمية».

Arif Dirlik, «The postcolonial aura. Third world criticism in the age of global capitalism», *Critical Inquiry*, vol. 20, n° 2, 1994, pp. 328-356.

(12) تيزي إيغلتن، ما بعد النظرية: كوامي آياه، في بيت أبي. أفريقيا في فلسفة

آخرين أصحاب فكرٍ نقدي، مثل سلافوي جيجك، الذي يرى أنّ فكر ما بعد الكولونيالية قد يكون محضّة صراعٍ نفسي يرتبط بالاحتلاع من الجذور (بعد انتقالهم إلى الغرب، يجد المثقّفون ما بعد الكولونياليين أنفسهم عاجزين عن مُواجهة الغريب الكامن في ذواتهم⁽¹³⁾). لكنّه يتلاقى أيضاً مع نقد الدراسات ما بعد الكولونيالية في فرنسا، والذي يعتبر الموقف غير المتماسك بنيويّاً للمثقّفين غير الغربيّين في قلب الغرب هو في أصل تطوّر الخطاب ما بعد الكولونيالي⁽¹⁴⁾. هنا أيضاً، قد يمثّل الفكر ما بعد الكولونيالي محاولة لتلخيص التناقضات التي يعيشها هؤلاء المثقّفون، واستراتيجية لتعزيز رأسمالٍ رمزي مهّد بفعل انتقالهم إلى الجامعات الغربيّة.

إنّ مثقّفي ما بعد الكولونيالية أنفسهم ليسوا بعيدين عن الموافقة

الثقافة؛ فيفاك شيبّر، نظريّة ما بعد الكولونيالية وشبح رأس المال.

Terry Eagleton, *After Theory*, New York, Basic Books, 2004; Kwame A. Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, New York/ Oxford, Oxford University Press, 1992; Vivek Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Londres, Verso, 2013.

(13) سلافوي جيجك، «هل أعاد مايكل هارت وأنطونيو نيغري صياغة البيان الشيوعي للقرن الحادي والعشرين؟».

Slavoj Žižek, «Have Michael Hardt and Antonio Negri rewritten the *Communist Manifesto* for the twenty-first century?», *Rethinking Marxism*, vol. 13, n° 3-4, 2001, pp. 190-198.

(14) تجدر الإشارة إلى أنّ الكُتّاب القلائل الذين اهتموا بهذه المسألة يشيرون بوضوح إلى تحليل ديرليك. أنظر، جان- فرانسوا بايار، *الدراسات ما بعد الكولونيالية. كرنفال أكاديمي*؛ جان- لو أمسال، *الغرب المعلّق. استقصاء حول الدراسات ما بعد الكولونيالية*.

Jean-François Bayart, *Les Études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010; Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008.

على مثل هذا التحليل، مع حذف البُعد السجالي بالتأكيد⁽¹⁵⁾. فلو قرأنا مذكراتهم أو المقابلات التي تناولت سيرهم الذاتية، لتبيّن لنا أنّ اختلال وضعهم وحالة التّأرجح التي يعيشونها نتيجة استقرارهم في الغرب يفسّران انخراطهم في الميدان النقدي. يشير عنوان السيرة الذاتية لإدوارد سعيد، **خارج المكان Out of place**، إلى هذا الشعور بأنّه «ليس في مكانه أتّى كان»، أو إنّهُ بلا مكان خاص به، وهذا ما يعبر عنه أيضاً زملاؤه الهنود. فقد تناولت غياتري سبيفاك بإسهاب وضعها كسيّدة مُهاجرة استقرّت في الولايات المتّحدة منذ عقود ولم تتمكّن قَطّ من اتّخاذ القرار بطلب تجنّسها. لترجمة المّشاعر نفسها، يشير مواطنها هومي بهابها Homi Bhabha إلى نصوص منفيّ آخر وصل في وقت متأخّر، سيغموند فرويد، وعلى وجه الخصوص إلى مفهومه

(15) أنظر على سبيل المثال مقدّمة كتاب ديبيش شاكرابارتي تعريف أوروبا؛ إدوارد سعيد، **في المكان الخطأ. مذكرات: غياتري سبيفاك، موت نظام معرفي.**

Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009; Edward Said, *À contre-voie. Mémoires*, Paris, Le Serpent à plumes, 2002; Gayatri Spivak, *Death of a Discipline*, New York, Columbia University Press, 2003.

أنظر كذلك المراجع البيوغرافية والتاريخية في مقدّمة كتاب رناجيت غوها وغياتري سبيفاك، **مُختارات من دراسات التّابع؛ سوميت سركار، «تراجع التّابع في دراسات التّابع»، ضمن كتاب بإشراف سركار، كتابة التاريخ الاجتماعي؛ فينباك شاتورفيدي (إشراف)، رسم خريطة دراسات التّابع وما بعد الكولونيالية؛**

Ranajit Guha et G. Spivak (dir.), *Selected Subaltern Studies*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1988 ; Sumit Sarkar, «The decline of the subaltern in the subaltern studies», in S. Sarkar (dir.), *Writing Social History*, Delhi, Oxford University Press, 1997; Vinayak Chaturvedi (dir.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Londres, Verso, 2000.

ومن أجل دراسة مُماثلة تقارن بين سعيد والنخبة المثقّفة الهنديّة، أنظر ديفيد كوف، «التّأويل في مواجهة التاريخ»؛

David Kopf, «Hermeneutics versus History», *The Journal of Asian Studies*, vol. 39, n° 3, mai 1980, pp. 495-506.

عن «الغربة المُقلقة» أو «Unheimlichkeit» (التي يذكّرنا فيها بالجذر Heim أي المنزل أو «المسكن الخاص» باللغة الألمانية، والذي يعاني المرء من حرمانه Un-). خلاصة القول، إنّنا نلاحظ في نصوص مفكّري ما بعد الكولونيالية إشارات متكرّرة إلى تجربة الاقتلاع والغياب الأساسي للمكان الخاص.

إلا أنّ هذا النقص يعمل لدى هؤلاء كنوعٍ من الوصمة المحقّزة، بحيث إنّ ضعفهم يتحوّل إلى قوّة، وإلى مقدرة على طرح أسئلة جديدة: أن تجد نفسك «بين عالمين»، وفقاً لتعبير سعيد، يتيح لك أن ترى ما لم يُعد باستطاعة الذين ينعمون بالاستقرار من رؤيته. فالسّير على حبلٍ مشدود، الذي يحكم مسار هؤلاء المثقّفين «الآتين من الخارج»، يجعل من المستحيل عليهم التعوّد على الأشياء، وهذا الوضع المتأرجح حين يخلخل البداهة التي يظهر فيها العالم لـ «أهل الداخل»، يفتح المجال أمام التفكير النقدي. هكذا خبرنا سعيد عن مساره: لا شيء كان يُهيئ هذا الطفل المُنحدر من الطبقة البورجوازية الميسورة الفلسطينية لكي يصبح المتحدث باسم قضية نضالية غالباً ما كان يعيشها عن بُعد، إن لم يُكن تحديداً تلك المسافة التي فصلته عن العالم العربي (وعن نفسه)، الذي اكتشفه مجدداً في السبعينيات من القرن الماضي. وتتساءل سبيفاك، من ناحيتها، ما كانت ستكون عليه لو بقيت في مسقط رأسها كلكوتا، وقد قادها القدر لأن تكون اختصاصيّة بالأدب الإنكليزي الكلاسيكي، وهو أمر بعيد كلّ البعد عن تحوّلها إلى أيقونة للنضال النسوي العالميّ في الولايات المتّحدة. أسوة بخصومهم، قام العديد من مثقّفي ما بعد الكولونيالية في نهاية المطاف، بإقامة الترابط بين موقفهم المُتمايز في الولايات

المتّحدة ومَسارهم غير التقليدي. وبِالاستناد إلى ما يكتبون، إنّ الانتقال الجغرافي هو الذي يسمح بالانزياح الفكري، لكون هذا الأخير هو الذي يتيح لوحده التفكير خارج الأطر القائمة. فالمثقّف ما بعد الكولونيالي، وهو المثقّف المُنتقل من مكانه الأصلي، تمكّن من خلال مروره بِ«مُختبرات الهجرة»⁽¹⁶⁾ من أن يحرك الحدود المقبولة والمُعْتادة لما يُمكن إخضاعه للتفكير. ومن هنا جاءت الفكرة الراسخة أنّ الفكر ما بعد الكولونيالي هو وليد هجرات مثقّفي الجنوب إلى مراكز المعرفة في الشمال⁽¹⁷⁾.

انتقالات وتحركات وأماكن نقد ما بعد الكولونيالية

سيسعى هذا الكتاب إلى حدّ كبير لأن يبيّن كيف يُمكن تحويل «موقف اختلاف اجتماعي» إلى «موقف تمايز فكري» يشكّل أساساً للتفكير النقدي. ما لا يُمكن إنكاره هو أنّ المشكلات التي يواجهها بعض المثقّفين القادمين من مكان آخر هي إلى حدّ ما انعكاس للموقع غير المُتكافئ الذي يحتلّونه في مجتمعهم المضيف. بذلك، ينضم مثقّفو

(16) آلان روسيّن، الفكر الإسلامي المُعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 156.

(17) من أجل الاقتصار على النقاش الفرنسي، أنظر، جان-مارك مورا، الآداب الفرنكوفونية والنظرية ما بعد الكولونيالية؛ أ. مبامبي، أوليفيه مونغي، ناتالي لامبور وجان-لوي شليغل، «ما هو الفكر ما بعد الكولونيالي؟»؛ آن بيرجيه، «عبور الحدود. ما بعد الكولونيالية ودراسة «النوع» في أميركا»؛

Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, PUF, 1999, p. 6; A. Mbembe, Olivier Mongin, Nathalie Lempereur et Jean-Louis Schlegel, «Qu'est-ce que la pensée postcoloniale», *Esprit*, décembre 2006, pp. 117- 133; Anne Berger, «Traversées de frontières. Postcolonialité et études de «genre» en Amérique», *Labyrinthe*, n° 24, 2006, pp. 11-37.

ما بعد الكولونيالية إلى ذلك الرتل الطويل من المنفيين، على سبيل المثال، أمكن تقريب أعمال ليفي ستروس في الأربعينيات من القرن الماضي من وضعيته كمنفي في نيويورك^(١٨)، لأنّه نُظر إليه كوسيط بين المجالات العلميّة والسياسيّة المُختلفة، وسوف يعبر عالم الأنثروبولوجيا اهتماماً لهذه الوظائف بالذات العائدة للوساطة في مجتمعات أميركا الجنوبيّة التي كان يدرسها في ذلك الوقت. كما أمكن ربط المنفى المفاجيء الذي عاشه نوربير إلياس، و«ملح شخصيته المتمايّز»^(١٩) كلاجئ يهودي ألماني في إنكلترا، بقدرته على التفكير في عمليّات الترابط الاجتماعي: ففي انفصاله عن هذه العمليّات بالذات تمكّن من رصدها موضوعيّاً بدقّة أكبر.

من أجل فهم أفضل لما يحدث في المنفى أو في الهجرة، يقترح كتابنا إيلاء أهميّة قصوى لتجربة الانتقال: لا يقتصر الأمر هنا على الانتقال الجغرافي (الهجرة)، وإنّما هناك تجربة أكثر جوهرية، تشمل تعدّد حالات الانتقال التي تتراكم لتجعل من هؤلاء المثقّفين أفراداً يعيشون حالاً من القطيعة الدائمة، اجتماعيّاً كما وجوديّاً. فهؤلاء «المهجّرون» إلى الغرب، كانوا بالفعل، وقبل ذلك، مُهجّرين في مجتمعاتهم الأصليّة، لأنّهم عاشوا التغريب في سنٍّ مبكّرة بفعل انتمائهم إلى

(18) لوران جانبيار، «بُنى فكر منفيّ. تشكّل البنيويّة لدى كلود ليفي-ستروس».

Laurent Jeanpierre, «Les structures d'une pensée d'exilé. La formation du structuralisme de Claude Lévi-Strauss», *French Politics, Culture & Society*, vol. 28, n° 1, 2010, pp. 58-76.

(19) مارك جولي، تحوّل نوربير إلياس. قصّة تقاطع عمليّة اعتراف علمي: التلقّي الفرنسي.

Marc Joly, *Devenir Norbert Elias. Histoire croisée d'un processus de reconnaissance scientifique: la réception française*, Paris, Fayard, 2012, p. 35.

المَدارس واللّغات الكولونياليّة. لكنّهم عاشوا هذا الشعور بالتهجير أيضاً عند وصولهم إلى الغرب، إذ إنّهم هنا على الرّغم من تغريبهم، تمّت إعادتهم هذه المرّة إلى أصولهم الأجنبيّة. هؤلاء «الغرباء في الداخل»⁽²⁰⁾ بصفة مزدوجة، وجدوا أنفسهم في حال من التوتّر جعلت منهم مثقّفين بلا مَوقع أو مكان يشعرون فيه بالارتياح. من هنا الافتراض أنّ هذه التوتّرات تقوم بدورٍ حاسمٍ في بلورة فكرٍ يسمته القطيعة، والذي يُمكننا تفهّم بُعده النقدي (يُفهم على أنّه محاولة لتغيير الأطر التفسيرية المُتعارف عليها) عن طريق إحالته إلى تجربة الانتقال التي يتشارك بها هؤلاء المثقّفون⁽²¹⁾.

ومع ذلك، فإنّ حالات ليفي-ستروس أو إلياس تحتّ على استخدام هذا الإطار من التحليل بحدز. في الواقع، في الوقت الذي كان الاثنان مقرّبين في السابق من الحركات اليساريّة، فإنّهما بقيا على هامش أيّ نشاط سياسي خلال فترة نفيهما، مبينين بذلك إلى أيّ حدّ يصعب

(20) بيتر غاي، انتحار جمهوريّة.

Peter Gay, *Le Suicide d'une république. Weimar 1918-1933*, Paris, Calmann-Lévy, 1993.

(21) يّين نوربير إلياس بالفعل كيف يُمكننا أن نفهم عبقرية موزار (أي قدرته على تجديد القواعد الفنيّة السائدة في عصره) من خلال الأخذ بعين الاعتبار التوتّرات المتعدّدة (الاجتماعيّة والنفسية) التي كانت تضع موزار في موقع اختلال أساسي. أنظر نوربير إلياس، *سوسيولوجيا عبقرية*.

(N. Elias, *Mozart. Sociologie d'un génie*, Paris, Le Seuil, 1991). ويبدو لنا أنّ بيار بورديو يقوم بتحليلي مُماثل إلى حدّ ما ليحيط بالمسار الذي انتهجه فلوبيير. أنظر بيار بورديو، *قواعد الفنّ. نشأة وبنية المجال الأدبي* (P. Bourdieu, *Les Règles du champ littéraire*, Paris, Le Seuil, 1992)؛ إنزو ترافرسو لما يعود لسيففريد كراكاور، سيففريد كراكاور، *مسار مثقّف متّرحّل* (E. Traverso, *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, Paris, La Découverte, 1994)، أو يوهان هايلبرون، *نشأة السوسيولوجيا* (J. Heilbron, *Naissance de la sociologie*, Marseille, Agone, 2006, p. 347 et sq.).

على التهجير أن يترافق منهجياً مع أي التزام. من وجهة نظر تجريبية، يبدو أن العكس هو القاعدة: فالابتعاد عن مجتمع المنشأ يُسهّل تفكّك وحلّ الروابط السياسيّة السابقة، لا بل يُسهّم في خلق شكلٍ من أشكال المحافظة المرتبطة بالموقف الهشّ الذي يعيشه الغريب، الذي يبدو دوماً أنّ تقبّله مشروط بقدرته على أن يكون متحفّظاً. لم تغيب هذه المُفارقة عن ذهن المثقّفين ما بعد الكولونياليين الأوائل الذين استقرّوا في الولايات المتّحدة؛ فهؤلاء الذين أتوا لدراسة الفلسفة أو الالتحاق بالتخصّصات الأدبيّة، تميّزوا في أغلب الأحيان عن أقرانهم الذين توجّهوا نحو الدراسات التّقنيّة ولم تُكنّ المسائل السياسيّة تهّمهم كثيراً. من هنا نشأ هذا الشعور بالانفراد أو العزلة الذي ألزَم العديد منهم على التخفيف من حدّة جنوحهم النقدي وتأجيل التزامهم.

لذا يجب علينا إعادة النظر في التفسيرات التي تربط بين الهجرة والنقد من أجل إدراجها في إطار أوسع. كيف يُمكن أن نستمرّ في إعطاء قيمة تفسيريّة قويّة للاقتلاع من الجذور إذا كان يُسهّم بالأحرى في الدفع باتجاه شكل من أشكال المحافظة أو الابتعاد عن الانخراط السياسي؟ إذا كانت الهجرة تنتج بشكل عامّ مسارات لا تخرج على المألوف، فإنّ انتقال المثقّفين الذين نهتمّ لأمرهم في هذا الكتاب ارتبط بتوجّهات أخرى، أبرزت ما تشتمل من إمكانيات راديكاليّة. وهكذا، فإنّ كتابنا ينحو ليصف بصورة أكثر دقّة السياق الذي تشكّل فيه التفكير ما بعد الكولونيالي في السبعينيّات من القرن الماضي. في تلك السنوات التي لم تُعدّ فيها المراكز الإمبراطوريّة السابقة (وفي الطليعة لندن وباريس) تُشكّل أولويّة في اجتذاب طُلاب مُستعمراتها

السابقة، تكوّنت أشكال جديدة غير مسبقة من التنقل بين الولايات المتحدة التي أصبحت مركز نظام العالم الفكري بلا منازع، والدول التي نالت استقلالها. لقد ارتسمت خريطة جديدة للتنقّلات عبر الوطنية، حيث تمكّنت مُدنٌ مركزيّة كوزموبوليتيّة (مثل نيويورك)، وعواصم استعماريّة سابقة (كلكتا أو القاهرة) وأماكن جديدة للحدّاث في آسيا (سنغافورة وهونغ كونغ وتايبيه) من تشكيل شبكة ازدادت كثافة يوماً بعد يوم. إنّ هذه المُدن هي أماكن للتعبير السياسي بقدر ما هي مراكز أكاديميّة حيث يحتلّ المثقّفون مناصب ويحصلون على معارف ينطلقون منها لتحسين نقدهم⁽²²⁾. فمن خلال رُصد هذه التنقّلات، وتحليل المجالات السياسيّة والفكريّة التي تندرج فيها، نمتلك الوسائل لكي نفهم بدقّة أكبر كيف أسهم الفضاء العالمي للتبادل بين الغرب والعوالم الاستعماريّة القديمة في تشكيل النقد الذي صاغه المثقّفون الذين جاؤوا من هذه العوالم.

وكما أنّ الفكر ما بعد الكولونيالي يتحدّد بهذه الفضاءات، فإنّه يخضع لمواقف زمنيّة معيّنة. كما سبق وقلنا، عند منعطف السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، تشكّلت مختلف الحركات الفكرية في مواجهة الهيمنة. هذا التزامن هو أبعد ما يكون عن المصادفة.

(22) من خلال الاهتمام المُنتظم بالطريقة التي تحدّد بها الحقول الأكاديميّة مواقف مثقفي ما بعد الكولونياليّة (وفقاً لسؤال أصبح كلاسيكياً لسوسيولوجيا بورديو)، نعزّز مواصلة الفكرة القائلة بأنّ مكان إقامة أو عمل هؤلاء المثقّفين يقوم بدورٍ حاسم في تحديد فكرهم، مع إعطائه قدرة تفسيرية أكبر من تلك التي ظهرت في المقالات التي تناولت هذه المسألة. (أنظر على سبيل المثال، راجسواي راجان، «العالم الأكاديمي الثالث في أماكن أخرى».)

Rajeswari S. Rajan, «The third world academic in other places. Or the postcolonial intellectual revisited», *Critical Inquiry*, vol. 23, n° 3, 1997, pp. 596-616.

وهو يدعونا لكي نفهم بشكلٍ أفضل التغيّرات التاريخية التي حدثت في تلك الحقبة. يُمكننا رُصد شكّين من القطيعة يكمل واحدهما الآخر. من جهة، على المستوى العالمي، شكّلت السبعينيّات محطة لإعادة تحديد العلاقات بين الدول المركزيّة والدول الطرقيّة، والتي تميّزت بعمليات عدّة متلاقية: ترسيخ حادثة رأسمالية في آسيا، تآكل العمليات التضامنيّة والحركات القوميّة في العالم الثالث، إحياء الصراعات الإقليميّة، ظهور المطالبات ذات الطابع الثقافي، وبشكل أعمّ، إعادة الهيكلة النيوليبراليّة للتبادلات التجاريّة والنّظم الاقتصاديّة العالميّة. إنّ فكرة مسار تاريخي للتقدّم بدأه الغرب، إلّا أنّ مآله هو أنّ تتبّاه البشرية جمعاء⁽²³⁾، انهارت لتفسح في المجال أمام عالم متعدّد قائم على تجارب حداثيّة (أو معادية للحدّثة) بديلة. فالنقد ما بعد الكولونيالي صاحب المصلحة في هذه التحوّلات تميّز بأنّه جهد من أجل إعادة هيكلة جذريّة للسلطة العالميّة في السبعينيّات ومحو الأشكال السابقة من المقاومة في بلاد الجنوب، ولاسيّما تلك التي اعتمدت على القوميّة من أجل إنهاء الاستعمار.

على خطّ موازٍ، شهدت السبعينيّات عمليّات قطيعة في المسارات الشخصيّة لفاعلي ما بعد الكولونياليّة. فبعد أن كانوا حتّى هذا التاريخ يؤدّون وظائف لا تخرج عن الأطر التقليديّة نسبياً، كمؤرّخين، وفلاسفة، أو متخصصين في الآداب، أعاد هؤلاء المثقّفون «ابتداع ذواتهم كمثقّفي ما بعد الكولونياليّة». لو نظرنا إلى تجربة سبيفاك (التي

(23) بيتر فاغنر، إنقاذ التقدّم، كيف نجعل المستقبل مرغوباً فيه،

Peter Wagner, *Sauver le progrès. Comment rendre l'avenir à nouveau désirable*, Paris, La Découverte, 2016, p. 7 et sq.

تحوّلت إلى الأدب الهندي وعادت لترتدي الساري من جديد)، أو سعيد (الذي انضمّ إلى المجلس الوطني الفلسطيني، وانخرط في شؤون السياسة العربيّة، التي حيّد نفسه عنها حتّى ذاك التاريخ) أو تو وايمينغ (الذي أثبت نفسه كمفكّر لكونفوشيوسيّة حديثة ونابضة بالحياة)، فإنّ السبعينيّات كانت حقبة إعادة تعريف فكري، وهويّ، وسياسي، رأينا فيها فاعلي ما بعد الكولونياليّة يضعون في مقدّمة خياراتهم العلاقة التي تربطهم بالعوالم التي انحدروا منها، وهي علاقة لم تكن في السابق تظهر إلّا لماماً. ومن هنا تأتي أهميّة فهم كيف ولماذا أصبح هذا المستوى من التدخّل الثقافي، الذي كان في السابق ثانويّاً، مكوّناً أساسيّاً في المسيرة المهنيّة لهؤلاء المثقّفين. وبقدر ما صنع هؤلاء المثقّفون النقاشات ما بعد الكولونياليّة، فإنّ هذه النقاشات بدورها صنعت هؤلاء المثقّفين، بمعنى إنّها قادتهم إلى إبراز أصولهم التي لم تكن إلى الآن تكتسي أيّ معنى سياسي أو علمي خاصّ. من هذه العمليّات المتعدّدة والمتشابكة، ظهرت مجموعة من الأفكار صيّت جميعها، على الرّغم من اختلافاتها، في تجاوز الحداثة الغربيّة.

مخطّط وهدف الكتاب

لقد افترضنا أنّ الحركات التي سوف نتناولها بالتحليل غير معروفة كثيراً في فرنسا - لا بل قد تكون مجهولة. ومن المؤكّد أنّ الاهتمام المتجدّد بالدراسات ما بعد الكولونياليّة - والتي قمنا أيضاً بإعادة اكتشاف جذورها الفرنكوفونيّة (سيزير، عبد الملك، فانون، وغيرهم)- جعل من المُمكّن التعرّف بشكل أفضل إلى بعض الشخصيّات الفكرية الأميركيّة اللامعة. إلّا أنّ بيئة ما بعد الكولونياليّة لم تتمّ دراستها إلّا

بشكلٍ استثنائيٍّ من وجهة نظر السوسيولوجيا السياسيّة لمفكرّيها. يركّز الجزء الأوّل من هذا الكتابِ إداً على البيئّة الصينيّة الأميركيّة للكونفوشيوسيين الجدد، في حين يتناول الجزء الثاني ظهور الدراسات ما بعد الكولونياليّة في أجواء المثقّفين العرب والهنود. وسيسمح لنا هذا المسار بكشف القضايا والمسائل التي تتواتر في مجمل الدراسات ما بعد الكولونياليّة، وتوضيحها.

هكذا يُمكن قراءة هذا الكتاب بطريقتين: كمقدّمة لنظريّات ما بعد الغرب، وكمكتاب سوسيولوجيا سياسيّة حول المثقّفين في الشّتات. وسيجد القارئ والقرّاء المهتمّون بدراسات ما بعد الكولونياليّة أو الكونفوشيوسيّة الجديدة بعض الفرضيّات الموضوعة في السياق الذي أدّى إلى بلورتها. على وجه الخصوص، إنّ المُقارَنة التي لا تبدو على شيء من البديهيّة، بين أصحاب الفكر الكونفوشيوسي والزملاء العرب والهنود تبيّن كيف أنّ موضوعين يتكرّران على نحو شامل: موضوع المعنى الذي يتوجّب أن يُعطى للرأسماليّة العالميّة من جهة، وللمبادئ المرجعيّة السياسيّة الغربيّة بمجرد تحريرها من الغرب، من جهة أخرى. بعبارة أخرى، يسعى هؤلاء المثقّفون المُنحدرون من الإمبراطوريّات الاستعماريّة السابقة للإجابة عن سؤالين: هل أدّت عولمة الرأسماليّة إلى تجانس العالم وفق النموذج الغربي؟ هل إنّ المبادئ المرجعيّة السياسيّة للغرب تُعتبر عالميّة؟ لفهم أحكام هذا النقاش، ولأنّ أيّاً من هذه الأسئلة لا يُمكن الإجابة عنها بشكلٍ مبسّط، اعتمدنا خيار التأمّني بدراسة الأسس المنطقيّة التي تقوم عليها منظومة الحجج، مع السعي للتعبير عنها بلغة بسيطة قدر الإمكان.

في المستوى الثاني، يسعى الكتاب إلى تحقيق هدفٍ نظري محدّد، يكمن في فهم منطق المسارات الفكرية العالمية وأشكال نقد الغرب التي أنتجتها. إنّ مفهوم الانتقال، كما قلنا، يحتلّ مكاناً مركزياً. والكتاب، من هذا المنظور، هو في المقام الأوّل تفكير في السوسيولوجيا السياسيّة، وطموحه هو الإجابة عن سؤالٍ محدّد: هل أدّى انتقال المثقّفين من الإمبراطوريّات الاستعماريّة السابقة باتجاه الغرب إلى تنمية مواقفهم النقديّة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فمن خلال أيّ عمليّات اجتماعيّة وتاريخيّة وسياسيّة؟ إنّ الأهميّة المُعطاة لهذا السؤال أدّت بنا إلى استبعاد العديد من الحركات الفكرية ما بعد الكولونياليّة من هذا الكتاب والتي كانت تستحقّ أن تُدرج ضمنه، وذلك من أجل إعطاء الأفضليّة لتحليل مجموعتين من النقاشات تسمح باختبار أطروحات عامّة، وتقدير العلاقة بين النقد والانتقال بدقّة، وبالتالي الإضاءة على ما نعتقد أنّه دافع أساسي للأسئلة المتعلّقة بالعمليّات المُناهضة للحدّاث.

الجزء الأول

**الكونفوشيوسية الجديدة،
حادثة آسيوية في أميركا**

حتى سبعينيات القرن العشرين، كان معظم المفكرين الآسيويين والمختصين الغربيين بشؤون آسيا يتوافقون على الطابع الماضوي للكونفوشيوسية. فحتى بالنسبة إلى المحللين الأكثر انفتاحاً، أدت الحداثة، على حدّ قول أحدهم، إلى «تحنيط [كونفوشيوس]، وتحويله إلى شخصيّة بلا حياة خلف زجاج متحف»⁽¹⁾. وهكذا فإنّ الكونفوشيوسية أُحيلت إلى مرتبة أيديولوجيا رجعية تنتمي إلى عصر غابر، واعتُبرت المسؤولة عن تراجم الصين في القرن العشرين. في مقابل هذه الرؤية، استمرّت حفنة من أهل الفكر فقط في الاعتقاد بإمكانية إحياء هذا التراث الصيني القديم. وقد هدَف هؤلاء المفكرون، المنضوون تحت راية الكونفوشيوسية المتجدّدة، إلى تجديد الفكر الكونفوشيوسي القديم لتكييفه مع الفترة الحديثة ومع المشكلات المحدّدة التي تثيرها.

بعد أن كان هؤلاء المثقفون يقيمون في الصين خلال العقود الأولى من القرن العشرين، اضطروا هُم أو مريدوهم إلى سلوك درب الهجرة بعد وصول ماو تسي تونغ إلى السلطة في العام 1949، للاحتماء في أطراف «الصين الثقافية» (هونغ كونغ، تايوان، سنغافورة). في وقتٍ لاحق، في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، انتقل مركز ثقل الكونفوشيوسية الحديثة إلى أميركا الشماليّة، حيث يقيم المثقفون اليوم الذين يتناولهم هذا الكتاب بالدرس. وفي حين أنّ اللّغة الصينيّة لا تزال هي اللّغة التي تُنشر بها معظم الكتب حول هذا الموضوع، إلّا أنّ اللّغة الإنكليزيّة أصبحت الآن تزيحها (وتتفوّق على الكوريّة

(1) جوزف لوفانسون، الصين الكونفوشيوسية ومصيرها الحديث،

J. R. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate*, op. cit., tome 3, p. 76.

واليابانية). فالجزء الذي تحلّه الكتب المنشورة باللغة الإنكليزية عن الكونفوشيوسية يشكّل واحداً من علامات حيوية الكونفوشيوسية الأنغلوسكسونية. بالنسبة الى العديد من المتخصصين، فإن أكثر البحوث الواعدة⁽²⁾ في هذا المجال تُجرى في أميركا الشمالية، وهناك اليوم مجموعة من الباحثين الشديدي التنوع، وكان ذلك حصيلة إدخال الفلسفات الآسيوية في الجامعات في صلب النظام الأكاديمي العالمي.

تُقيم هذه الشبكات الأميركية علاقات وثيقة مع الشرق الأقصى. في السنوات الأخيرة، إنّ ما ظهر لدى الصين الشعبية من رغبة في الانفتاح ساعد في تعزيز التبادلات القديمة واستقرار مجموعات من الشبكات الآسيوي بشكلٍ دائم في الولايات المتحدة. من هنا، تكثفت التبادلات الفكرية عبر المحيط الهادئ، بشكلٍ ملحوظ، ولم يكن الانخراط القوي للعديد من البلدان في النظام الرأسمالي والذي يؤذن بالنسبة إلى بعضهم بدخولنا «القرن الآسيوي»⁽³⁾ غريباً على الأرجح عن هذه

(2) كارلان رومانو، «الفلسفة الصينية تحلّق في أميركا».

Carlin Romano, «Chinese philosophy lifts off in America», *The Chronicle of Higher Education*, 23 septembre 2013.

(3) كيشور ماهبوهاني، النصف الجديد الآسيوي للكرة الأرضية. تحوّل القوة العالمية الذي لا يردّ باتجاه الشرق.

Kishore Mahbubani, *The New Asian Hemisphere. The Irresistible Shift of Global Power to the East*, New York, Public Affairs, 2009.

ومن أجل تتبّع النقاشات حول صعود قوة الصين وآسيا بمنظور جديد، أنظر محمّد نور الزمان، «صعود الصين والولايات المتحدة والنظام العالمي. وجهات نظر متضاربة ومُقاربة بديلة»:

Mohammed Nurruzzaman, «China's rise, the USA and global order. Contested perspectives and an alternative approach», *International Area Studies Review*, vol. 19, n° 2, 2016, pp. 177-194.

العملية. وفي حين يبدو أنَّ القوَّة العالمية على وشك التحوُّل من الولايات المتحدة إلى آسيا، فإنَّ هؤلاء المثقَّفين الذين يعيشون بين هذين العالمين هم الذين راحوا ينظِّرون لما يُمكن أن يكون حدثاً متحرِّرة من الغرب وتستند إلى الكونفوشيوسية. فضلاً عن كون هذه الكونفوشيوسية المتجدِّدة قادرة على الاعتماد على الشبكة الأكاديمية الأكثر كثافة في العالم، فإنَّها تفيد في الولايات المتحدة من سياق ديمقراطي مؤاتٍ لحركة تفكير متجدِّد في الفكر السياسي. فبعد انقطاعها عن مُركزها الصيني التاريخي، وَجَدَت الكونفوشيوسية هنا مادةً للتهجين الفكري وأجواء حريَّة مؤاتية لإعادة انتشارها. فهي التي كان قد حُكم عليها حتَّى سبعينيَّات القرن الماضي من الحادثة، بدت الآن كأيدولوجيا لعالم مُعوَّلَم توشك آسيا فيه على احتلال الموقع المميَّز. في هذا السياق، إنَّ الدور الذي يقوم به المثقَّفون الصينيون الأميركيون حاسم للغاية، لدرجة أنَّنا نتحدَّث الآن عن «كونفوشيوسية بوسطن» للإشارة إلى التيّار الذي يتمحور حول جامعتي هارفارد وبوسطن⁽⁴⁾، وعن تسمية «الكونفوشيوسية المتجدِّدة» التي فرضت نفسها للإشارة إلى هذا التيّار الذي انتشر بشكلٍ واسع.

إنَّ الفرضية التي ينطلق منها هؤلاء المفكِّرون الصينيون الأميركيون تنطوي على شقَّين. على المستوى الزمني، إنَّهم يراهنون على أنَّ مجموعة النصوص التي تركها كونفوشيوس في القرن الخامس قبل الميلاد، ليست مُلائمة في وقتنا الحاضر مع التفكير والعمل فحسب،

(4) روبرت نيفيل، كونفوشيوسية بوسطن.

Robert C. Neville, *Boston Confucianism. Portable Tradition in the Late-Modern World*, State University of New York Press, 2000.

وإنّما تساعد أيضاً على تخطّي بعض التناقضات الجوهرية التي تطرحها الحداثة العالميّة. على المستوى المكاني، بالنسبة إليهم، يجب أن تُمكن الكونفوشيوسيّة من تسديد خطى التجربة الغربية على ضوء التقاليد الفكرية التي نشأت في آسيا. إنّنا إذاً أمام عمليّات انتقال مُتكاملة في الزمان والمكان، لأنّنا في الواقع حين نُسائل ما هو حديث في ضوء الماضي، فإنّنا نُسائل الغرب من وجهة النظر الآسيويّة. وحين يقوم المفكّرون الصينيّون الأميركيّون بتحديث الكونفوشيوسيّة، فإنّهم بذلك يقومون «بإضفاء الطابع الكونفوشيوسي على الحداثة» واقتراح منحى يتجاوز الحداثة الغربية. على هذا المستوى، يأخذ جزء من الكونفوشيوسيّة المتجدّدة بُعداً مضاداً للهيمنة الغربية، إذ إنّّه يشير إلى تكوّن نظامٍ سياسي وفكري لا يكون الغرب مركزه.

لكي نفهم كيف أمكن لمجموعة من النصوص الآسيويّة التي همّشتها الحداثة أن تستعيد أنفاسها في السياق الأميركي، فإنّ تحليلنا يتمحور حول ثلاث محطّات. في البداية، سوف ندرس الجذور الفكرية للكونفوشيوسيّة الحديثة، وعلى الأخصّ تتابع الأجيال الكونفوشيوسيّة الجديدة المختلفة خلال القرن العشرين. بعد ذلك سوف نرى كيف أنّه، في السبعينيّات والثمانينيّات من القرن الماضي، اكتسبت النظرية الكونفوشيوسيّة راهنيّتها على ضوء النقاش حول الرأسمالية والحداثة الآسيويّة، وكيف أنّ سنغافورة بفضل العلاقة التي تربطها بالجامعات الأميركيّة، فرضت نفسها كمركز لهذا التجديد. في المحطّة الأخيرة، سنحلّل كيف تمّ، في التسعينيّات، استعادة الفرضيّات التي طُرحت خلال المناقشة السابقة لإدراجها ضمن إطار نقاش سياسي، ولاسيّما في ما يتعلّق بالرباط بين حقوق الإنسان والكونفوشيوسيّة.

الفصل الأوّل

أصول الكونفوشيوسيّة الأميركيّة. العلوم والسياسة والأجيال الكونفوشيوسيّة في القرن العشرين

انهيار وإعادة بناء الكونفوشيوسيّة في العصر الحديث

قد تكون تلك حقيقة بديهية: لا يُمكن أن تكون هناك كونفوشيوسيّة جديدة إلّا لأنّه وُجد في السابق تراث كونفوشيوسي كلاسيكي. هذا البيان البسيط في ظاهره، يشتمل مع ذلك على عمليّات معقّدة. بالفعل، لا تظهر التقاليد إلّا عندما تُعيد الحداثة إلى حدّ كبير تشكيل المرجعيّات الثقافيّة لمجتمع ما، فتُعتبر حينذاك من الموروثات أو العادات. فالتقليديّة، من هذا المنطلق، هي دائماً من إنتاج العصر الحديث، إذ يتمّ اختراع التقاليد في سياقات تُفرض فيها معارف جديدة⁽¹⁾. وبهذا المعنى، لا توجد سوى علاقة انعكاسيّة مع التقاليد⁽²⁾.

(1) أرنست غيلنر، اللّغة والعزلة.

Ernest Gellner, *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, New York, Cambridge University Press, 1998.

(2) أنظر العلاقة الانعكاسيّة مع «التقليد التامّ» التي يصفها رومان برتران في السياق الجاوي، الدولة الكولونياليّة، طبقة النبلاء والقوميّة في جاوة.

R. Bertrand, *État colonial, noblesse et nationalisme à Java*, Paris, Karthala, 2005, p. 19.

ودائماً يكون مثقفون عصريون هم الذين يأخذون على عاتقهم إحياء أنظمة التفكير التقليدية⁽³⁾.

تنطبق هذه الملاحظة تماماً على الكونفوشيوسية. فمصطلح الكونفوشيوسية بالذات هو تسمية دخيلة، صاغها الأوروبيون الأوائل الذين أقاموا صلات ثابتة مع البلاط الإمبراطوري الصيني منذ القرن السابع عشر. إنّه مصطلح لا مقابل له في الصينية، حيث تكثر العبارات المنحوتة مع الحرف رو (儒) الذي يشير إلى أهل الفكر. هكذا نتحدث عن ru jia (مدرسة أهل الفكر/الموهوبين) أو ru jiao (تعليم الموهوبين)⁽⁴⁾ للتدليل على التقليد الذي أرساه كونفوشيوس (479-551 ق.م) وتطوّر خلال ما يقرب من خمسة وعشرين قرناً بعده. لم تشقّ هذه التعاليم طريقها حتّى تصبح ديانة بالمعنى المتعارف عليه، إذ إنّها كانت في الوقت نفسه مجموعة من المبادئ الأخلاقية، والمعارف التقنية، ونهجاً للحكم، وحتّى فلسفة ميتافيزيقية. وبعد أن تمّ تثبيتها في مدوّنة مهمّة، تحوّلت إلى أكثر من مجرد نظرية، إذ استندت إلى تمارين بدنية، وأعطت أهميّة كبيرة للتجربة الجمالية، ولم يكن بالإمكان تصوّرها إلّا من خلال أخلاقيات يومية. بهذا المعنى، فإنّ الكونفوشيوسية لا تتطابق إلّا بشكل جزئي مع ما نسميه الفلسفة، والتي يُنظر إليها على أنّها نشاط نظري بشكل أساس⁽⁵⁾.

(3) آلان روسيوتون، الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سبق ذكره.

(4) ليونيل جانسن، تصنيع الكونفوشيوسية. التقاليد الصينية والحضارة العالمية،

Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism. Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham, Duke University Press, 1997.

(5) جوال تورافال، «التجربة الكونفوشيوسية والخطاب الفلسفي»،

Joël Thoraval, «Expérience confucéenne et discours philosophique. Réflexions sur

هذه المدونة، التي كانت في صلب نظام المُباريات لاختيار الموظفين، شكّلت العمود الفقري للإمبراطورية الصينية لما يقرب من ألفي عام. إلّا أنّه وبشكلٍ مفاجئ تمّت إعادة النظر بمركزيتها عند الالتقاء مع الغرب الإمبراطوري في القرن التاسع عشر. هذا «التحوّل الحضاري الكبير الذي أُطلق عليه اسم التحديث»⁽⁶⁾، والذي كان في أساس «الخللة المُتمادية للتقاليد الأصليّة»⁽⁷⁾، ألزَمَ النّخب الصينية على القيام بعملية تكيّف معرفي مؤلمة. في مُواجهة المعارف التي تبيّن أنّها صُمّنت للسيطرة لأوروبا، لم تكتفِ «المعارف» الكونفوشيوسية باكتشاف أنّها ذات «فعاليّة» أقلّ، بل بدأت تنظر إلى نفسها على أنّها «كونفوشيوسية». لقد فتحت الحداثة أفقاً ظهر فيه التقليد لأوّل مرّة على أنّه من عصرٍ مضى، إذ

quelques apories du néoconfucianisme contemporain», *Perspectives chinoises*, n° 71, 2002, pp. 64-83.

حول النقطة المحدّدة للترابط بين الأهداف النظرية والأهداف العملية، يُمكن بشكل مفيد أن نقارن ما كانت عليه الكونفوشيوسية قبل التقائها وتحوّلها على ضوء الفلسفة الغربية، والفلسفة القديمة، والتي يذكّرنا بيار هادو بأنّ تحقّقها يتمّ من خلال السلوك اليومي (الحياة الحكيمة) وليس من خلال النشاط الذهني المجرّد فقط. أنظر بيار هادو، *ما هي الفلسفة القديمة؟*،

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Flammarion, 1995.

(6) يونغلينغ لو وروث هايهو، «التعليم العالي الصيني. عمليّات الانتقال من أنماط المعرفة الكلاسيكية إلى التخصصات الحديثة».

Yongling Lu et Ruth Hayhoe, «Chinese higher learning. The transition process from classical knowledge patterns to modern disciplines, 1860-1910», in Christophe Charle, Jürgen Schriewer et P. Wagner (dir.), *Transnational Intellectual Networks*, Francfort/New York, Campus Verlag, 2004, p. 269.

(7) تيودور دي باري، *النبل والكياسة. المُثل الآسيوية للقيادة والصالح العام*.

Theodore de Bary, *Nobility and Civility. Asian Ideals of Leadership and the Common Good*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, p. XI.

إنَّها أطلقت قوى قادرة على تفكيك نُظمٍ سياسيَّة ومعرفيَّة كُتبت لها الاستمراريَّة حتَّى ذلك الحين بحُكم اعتبارها من البديهيَّات. وهكذا، فإنَّ الفتوحات الأوروبيَّة في القرن التاسع عشر لم تتسبَّب بجرحٍ نرجسيٍّ للثقافة الصينيَّة التي كانت تعتقد أنَّها ولقرونٍ عدَّة خلت في قلب العالم المتحضر فقط⁽⁸⁾، وإنَّما حملت الثقافة الصينيَّة على النَّظر إلى نفسها على أنَّها واحدة من الثقافات العديدة القائمة فقط. وبعد عقود، سوف يرث الكونفوشيوسيون الأميركيُّون على طريقتهم الخاصَّة مهمَّة عصرنة الكونفوشيوسية في عالمٍ تظهر فيه كواحدة من التقاليد الثقافيَّة العديدة.

المعارف الأوروبيَّة والدولة الإمبراطوريَّة الصينيَّة: تحدِّيات التحديث

كانت هذه العمليَّة معقَّدة كونها تصابحت مع تفكُّك الإمبراطوريَّة الصينيَّة. ففي الوقت الذي كان على الكونفوشيوسية أن تُعيد ابتداء ذاتها على أنَّها «الثقافة الصينيَّة»، حُمِلت مسؤوليَّة الضعف الذي ضرب بالبلاد. وقد حصلت ردَّات فعل مُعادية للكونفوشيوسية إثر المحاولات غير المُنتظمة لإعادة تكوين الجهاز المعرفي الصيني. بحلول الستينيَّات من القرن التاسع عشر، بدأ القادة المُستنيرون يفضِّلون بالفعل استيراد المعارف الغربيَّة. وكان تشخيصهم هو نفسه الذي تبناه نظراؤهم المُسلمون أو اليابانيُّون الذين راحوا يقدِّرون بقلق مفاعيل

(8) إنَّها إحدى الأطروحات التي أطلقها جوزيف نيدهام في موسوعته العلم والحضارة في الصين.

Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, 7 volumes, Cambridge, Cambridge University Press, 1954-2004.

الهيمنة المتزايدة لأوروبا على العالم⁽⁹⁾. واتفق الجميع على ضرورة تمكين بلادهم من العلم الغربي، وهُم بذلك كانوا يرمون إلى امتلاك الجهاز المعرفي الأوروبي لأغراض المقاومة؛ فاعتماد التغريب طوعاً وبالقدر المناسب كان برأيهم أفضل من الخضوع للتغريب التام على يد الآخرين. إنَّ مسألة امتلاك المعرفة، التي نُظر إليها على أنَّها المفتاح للقوة السياسيَّة والعسكريَّة والاقتصاديَّة، سوف تصبح قضية حاسمة في عالم أصبح فيه الخطر الإمبريالي داهماً بما لا يُقاس مع ما كان سائداً في الماضي.

ومع ذلك، كانت المحاولات الأولى محدودة قدر الإمكان. إِبَّان إمبراطوريَّة تشينغ العظيمة، تم إرساء المبدأ الأوَّل: «دراسة التكنولوجيا المتقدِّمة للغرب من أجل الصمود في وجه الغرب»⁽¹⁰⁾.

(9) بالنسبة إلى العالم الإسلامي، فإنَّ الدراسات الكلاسيكيَّة حول المسألة تعود لألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1789-1939**؛ وكذلك كتاب برنارد لويس (موضع إعادة نظر في يومنا الحاضر)، **اكتشاف المسلمين لأوروبا**.

A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age. 1789-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; Bernard Lewis, *Comment l'islam a découvert l'Europe*, Paris, La Découverte, 1984.

حول اليابان، أنظر جان- جاك تشودان وكلود هامون (إشراف)، **الأمة في مسيرتها. دراسات حول اليابان الإمبراطوري في ميحي: جان- بيار سويري، تاريخ جديد لليابان (بشكل خاص ص 437 وما يليها)؛ ومن أجل دراسة مُتقاطعة، أنظر أ. روسيُون، هوية وحداثة. الرحالة المصريون في اليابان**.

Jean-Jacques Tschudin et Claude Hamon (dir.), *La Nation en marche. Études sur le Japon impérial de Meiji*, Arles, Picquier, 1999; Pierre-François. Souyri, *Nouvelle Histoire du Japon*, Paris, Perrin, 2010 (en particulier p. 437 et sq.); Pour une étude croisée, voir A. Roussillon, *Identité et Modernité. Les voyageurs égyptiens au Japon*, Arles, Actes Sud, 2005.

(10) ي. لو وروث هايوهي، «التعليم العالي الصيني».

Y. Lu et R. Hayohe, «Chinese higher learning», loc. cit., p. 270.

تعبّر هذه الصيغة عن أنّ التكنولوجيا لوحدها تشكّل قوّة الجيوش والاقتصادات، وهي التي من المفترض أن تُستورد. لكنّ سرعان ما نشأت الحاجة إلى إيجاد نقطة توازن بين الأنظمة الأوروبية والصينية، وهو ما عبّرت عنه الصيغة التوليفيّة تي-يونغ *Ti-Yong*، وهي اختصار لمبدأ قديم يدعو إلى الحفاظ على المعرفة المحليّة باعتبارها الأساس الأخلاقي وجوهر (ti) المجتمع الصيني، وتعايشها مع الاستخدام العملي البحث للعلوم الغربيّة كوسيلة (yong) لتحديث البلاد. إنّها إذاً دعوة للتحديث على الطريقة الأوروبية، ولكن مع تجنب مجال الأخلاق وحُكم الناس الذي يبقى من ضمن دائرة الفكر التقليدي. تمّ فرض هذا المزيج المثالي بقدر ما كان يتمّ الانفتاح المعرفي على الغرب، وقد غدّى هذا التثاقف الأمل في إمكانيّة التعايش بين أنماط مختلفة من المعرفة. وعلى الرّغم من المخاوف التي كانت تثيرها جيوش الغرب، فإنّ العلاقات الفكرية معه نُسجت تحت راية التوفيق، وذلك حتّى منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين. بدأت توليفة مقبولة تشقّ طريقها بقدر ما كانت المعارف الأوروبيّة تُستوعب تدريجيّاً بشكل أفضل. وإذ بقيت القطيعة واضحة بين صلب العقيدة الصينية (التي يُنظر إليها على أنّها متفوّقة أخلاقياً) ومُعادلها الأوروبي، فإنّ الأمل في وجود توازن سيطر حتّى بداية القرن العشرين.

اليوم، نحن نفهم استيعاديّاً لماذا مُنيت مع ذلك هذه المحاولات بالفشل. فبدل الوصول إلى نقطة توازن بين المعارف المحليّة وتلك الواردة من الخارج، أدّى التأثير الغربي إلى الإبطال شبه الكامل لأهليّة التقاليد الصينية. لقد تبّين أنّه من الصعب استيراد التقنيّات الغربيّة من دون استيراد أنماط التفكير العائدة لها. ولقول ذلك، من خلال

العودة إلى الصيغة التوليفية التي اعتمدها الصينيون، أدّى الانفتاح على العلوم الأوروبية «كوسيلة» للتحديث إلى استيراد «الجوهر» كذلك. في ظرفٍ كانت فيه السلطة الإمبراطورية التي أضعفتها المخاطر الخارجية غير قادرة على القيام بعملية تحديث مُتماسكة⁽¹¹⁾، وجدَّ أهل الفكر الصينيون أنَّه من شبه المستحيل تجنّب التأثير المدمر للفكر الغربي على الرؤية الصينية للعالم، وأنَّه من الوهم الظنّ بأنَّه يُمكن اقتصار الأمر على التبادلات الفنية البحتة. في العام 1905، أدّى إيقاف نظام الامتحانات الإمبراطوري إلى تفكيك المؤسسة التي أمّنت مركزية الكونغوشيوستية في التاريخ الصيني. في تلك السنوات بالذات، ضربت الصين أزمة سياسية أدّت إلى الإطاحة بالنظام الإمبراطوري في العام 1912. وأتى تأسيس الجمهورية، قبل ذلك بعام، ليعلن للملأ فشل النظام الإمبراطوري في تحديث المعارف المحلية وإيجاد طريقة فعالة لمقاومة الغزو الغربي.

ليسقط كونغوشيوست وشركاه؟

يفسّر التلازم بين انهيار الإمبراطورية الصينية وانهيار الكونغوشيوستية لماذا احتلّت هذه الأخيرة صلب المناقشات حول أسباب الأزمة والحلول

(11) في تلك الفترة اتُّخذت إجراءات عدّة بالتأكيد، لكنّها لم تتمكّن من تطوير الجهاز السياسي والعلمي بصورة مؤثّرة. أنظر، ت.ب. وستون، «تأسيس الجامعة الإمبراطورية، وبروز الحداثة الصينية»، من ضمن كتاب ريببكا كارل وبيتر زارو، إعادة النظر في فترة الإصلاح لعام 1898. التغيير السياسي والثقافي في الحقبة الأخيرة لإمبراطورية تشينغ.

T. B. Weston, «The founding of the imperial university and the emergence of chinese modernity», in Rebecca E. Karl et Peter Zarrow, *Rethinking the 1898 Reform Period. Political and Cultural Change in Late Qing China*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

التي يتوجب أن تقدّم لحلّها. يُمكننا تحديد نوعين من وجهات النظر، مع ما يحمل ذلك من مخاطر التنميط. الأولى، وهي وجهة نظر حداثيّة، كانت ترى في الكونفوشيوسيّة مصدر التخلّف الصيني؛ وهي كانت تدعو إلى التخلّص من التفكير التقليدي وتغريب الصين لأجل استعادة قوّتها في مواجهة الغرب. الثانية، وهي تقليديّة متجدّدة، كانت تعتزم تطوير توليفات توفّق بين الفكر الأوروبي والصيني. فوجهة النّظر هذه التي سلّمت بأمر تراجع المعارف التقليديّة، كانت تتساءل عن مدى إمكانيّة إعادة تشكيل هذه المعارف في إطارٍ حديث⁽¹²⁾. عن هذا التّيّار الأخير انبثقت الكونفوشيوسيّة الصينيّة المتجدّدة، والتي سيؤدّي استمرارها وإعادة تموضعها في الولايات المتّحدة إلى نشأة الحركة التي نهتمّ هنا بدراستها.

لفترة طويلة، سيطر التّيّار الحداثي؛ وهو حمّل الكونفوشيوسيّة المسؤولية عن كلّ العيوب تقريباً التي أدّت إلى إضعاف الصين: الانصياع الأعمى للسلطة، استعباد النساء، المُحافظة الأخلاقية، الوقوف في وجه الاستشراق والإبداع الفكري، إطالة أمد المعرفة الفارغة والشكليّة من خلال نظام الامتحانات المتحرّج، وما إلى ذلك. وبلغ هذا الانتقاد ذروته في إطار حركة 4 أيار (مايو) 1919، وهي الحركة الاحتجاجيّة التي كانت موجّهة في الأساس ضدّ وُضع الهيمنة المفروضة على الصين بعد الحرب العالميّة الأولى، ولكنّها تحوّلت إلى ثورة ضدّ ما تسبّب بهذا التراجع من داخل التقاليد الصينيّة. وكانت الكونفوشيوسيّة

(12) زهي جي، «التعليم بين الدّين والسياسة في الحداثة الصينيّة»،

Zhe Ji, «Le jiao recomposé. L'éducation entre religion et politique dans la modernité chinoise», *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n° 33, 2011, pp. 5-34.

هدفاً لانتقادات لاذعة من قبل مفكرين تجمّعوا ضمن إطار حركة الثقافة الجديدة وصحيفة «الشبيبة الجديدة»، رافعين شعار «ليسقط كونفوشيوس وشركاه» أو مُطالبين كذلك بـ «رمي الكتب القديمة في سلّة المهملات»⁽¹³⁾. فالثقافة الجديدة التي كانوا يرغبون بها بكلّ جوارحهم هي التي ستُمكّن الصين من تخطّي إزلالاتها بالاعتماد على العلم والديمقراطية⁽¹⁴⁾، وهي حقائق كان يُنظر إليها على أنّها مناقضة للقيم الكونفوشيوسية. إذا كنّا ندرك اليوم أنّه يجب التعاطي بحذر مع القطيعة التي رغب المفكّرون الحداثيون بحصولها (كثير منهم استمروا ينهلون، بوعي أو بغير وعي، من موارد التقاليد)⁽¹⁵⁾، إلّا أنّ مركزيّة المرجعيّة الكونفوشيوسية في الحياة الثقافية الصينية قد اندثرت في ذلك الوقت، وسيستمرّ هذا الحال لمدى طويل بعد أن شارك المفكّرون الشيوعيون الذين أسسوا الجمهورية الشعبية بقوة في هذه الحركة.

أما مشروع المفكرين الكونفوشيوسيين الجدد، فكان مُختلفاً تماماً؛ فهم سعوا لكي يرسموا للصين طريقاً للحدّات يستند إلى تراثها بدلاً من أن يشكّل قطيعة معه. وقد ذكر هؤلاء كيف أنّ فكرة التوفيق

(13) ستيفن إنغلر (إشراف)، تاريخ «التقليد» في دراسة الدّين،

Steven Engler (dir.), *Historicizing «Tradition» in the Study of Religion*, Berlin/New York, De Gruyter, 2005, p. 237 et sq.

(14) سيباستيان فاغ، «أيّ علم لأيّ ديمقراطية؟ لو شون والأدب الخيالي في حركة 4 مايو»،

Sebastian Veg, «Quelle science pour quelle démocratie? Lu Xun et la littérature de fiction dans le mouvement du 4 mai», *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n° 2, 2010, pp. 345-374.

(15) المرجع نفسه.

بين التقنيّات الأوروبيّة والأخلاق الكونفوشيوسيّة، منذ القرن التاسع عشر، ظهرت كمشروع مبادئ مستقبلية، كما في توليفة تي-يونغ ti-yong. أحد مؤسّسي هذا المشروع، كانغ يوي Kang Youwei (1858-1927)، كان عالماً في الآداب القديمة، وقد دفعه عدم رضاه عن التقاليد للمبادَرة إلى حركة إصلاحيّة واسعة. وبدلاً من الدعوة إلى القطيعة مع التعاليم الكونفوشيوسيّة، سعى كانغ للعودة إلى المنطلق الأصلي لمؤسّسها، كونفوشيوس، الذي أعاد اكتشافه على صورة مُصلح بعد قرون من التفسيرات المُحافظة. وفي إدخاله للتغييرات الضروريّة، يُمكن القول إنّ ما قام به يشبه حركة لوثر بالنسبة إلى المسيحيّة والأفغاني بالنسبة إلى الإسلام: العودة إلى الأصول مع إجراء قفزة نحو الحداثة. في مواجهة التحدّي الأوروبي، كانت المسألة إذّاً تتمثّل في استعادة العقلانيّة الأولى للكونفوشيوسيّة، وجعلها حجر الزاوية في عمليّة الإصلاح التي تُطاول المجتمع، في علاقة جديدة مع الشعب والأمة⁽¹⁶⁾.

«الجيل الأوّل» من الكونفوشيوسيين الجُد

لكن كانغ كان شخصاً ينتمي إلى إمبراطوريّة تشينغ. ولمّا كان في الثالثة والخمسين من عمره عندما انهارت هذه الإمبراطوريّة في العام 1911، فشل في تكييف مخطّطاته للتجدّد الكونفوشيوسي مع العصر الجديد. غير أنّ الوضع اختلف بالنسبة إلى جيل المفكرين الصينيين الذين

(16) شوزونغ غان، «ما بين المعرفة والمعتقد. كانغ يوي والمصير الحديث للكونفوشيوسيّة»،

Chusong Gan, «Entre connaissance et croyance. Kang Youwei et le destin moderne du confucianisme», *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n° 33, 2011.

خلفوه. فمعظم هؤلاء الذين وُلدوا بين عامي 1885 و1895، بدأوا مسيرتهم الفكرية خلال السنوات الحاسمة لقيام الجمهورية وحركة 4 أيار (مايو) 1919. وإذا اعتمدنا التصنيف التي وضعه تشونغ تشونغ-ينغ⁽⁷⁾ أو أمبرتو بريسياني⁽⁸⁾، يُمكن أن نعتبر أن ليانغ شو مينغ Liang Shuming (1893-1988)، تشانغ جونماي Zhang Junmai (1896-1969)، شيونغ شيلي Xiong Shili (1885-1968)، فنغ يولان Feng Youlan (1895-1990)، هي لين He Lin (1902-1992)، وحتى المؤرخ تشيان مو Qian Mu (1895-1990)، يشكّلون الجيل الأول من الكونفوشيوسيين الجدد الذين سعوا لضخ الروح في النظام الكونفوشيوسي بين نهاية إمبراطورية تشينغ وإقامة الجمهورية الشعبية في العام 1949. وقد أتى بعدهم جيل ثانٍ أقام في المناطق الطرفية من الصين الثقافية، قبل أن يسلم الراية لجيل ثالث يتكوّن من مفكرٍ أميركا الشمالية، وهي الفئة التي تهمّنا. من هنا تأتي أهمية التعريف هؤلاء بشكلٍ موجز، ورصد تأثيرهم في استمرارية الكونفوشيوسية التي سوف تنتقل على مراحل من آسيا إلى الولايات المتحدة.

كان القاسم المشترك بين رجال الجيل الأول (كان الوسط الكونفوشيوسي آنذاك مكوّنًا من الرجال بشكل أساسي) يتمثّل بحصولهم على تعليم كونفوشيوسي تقليدي رفدته دراسات غربية.

(7) تشونغ تشونغ-ينغ، «ولادة وتحدي الفلسفة الصينية في عالم اليوم»،

Cheng Chung-Ying, «Birth and challenge of Chinese philosophy in today's world of man», *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 11, n° 1, mars 1984, pp. 1-11.

(8) أمبرتو بريسياني، إعادة اختراع الكونفوشيوسية. الحركة الكونفوشيوسية الجديدة.

Umberto Bresciani, *Reinventing Confucianism. The New Confucian Movement*, Taipei Ricci Institute for Chinese Studies, 2001.

فمعظم هؤلاء سافروا ودرسوا في أوروبا أو في الولايات المتحدة الأميركية. قام تشانغ جونماي، بعد أن تلقى دراسته في اليابان، بجولة في أوروبا ودرس الفلسفة في ألمانيا. كما درس كل من فنغ يولان وهي لين في الولايات المتحدة⁽¹⁹⁾. أما الذين لم يدرسوا في الغرب فقد تشبّعوا مع ذلك بالأفكار الغربية، مثل ليانغ شو مينغ الذي تلقى تعليمًا حديثًا ولم يُعاود الغوص في النصوص الصينية إلا في مرحلة البلوغ. ف هؤلاء الذين عايشوا جميعاً العقود الأخيرة من الإمبراطورية، انغمسوا في فضاء معرفي مُختلط، مطّعم بالمعارف الأوروبية.

على عكس المفكرين الحداثيين الذين عاصروهم، لن يدعو الكونغوشيوستيون الجُدد إلى تدمير الثقافة الكلاسيكية. إنهم لم ينادوا بشكلٍ من أشكال التهجين بين المعرفة الصينية والأوروبية فقط، ولكنهم أبدوا كذلك تحفّظات مهمة حول الثقافة الغربية. فالعديد منهم، مثل تشانغ جونماي الذين زاروا أوروبا المدمّرة في العام 1918، رأوا في الحرب الكبرى علامة على وجود حضارة متقدّمة من الناحية التقنية ولكنها مأزومة من الناحية الأخلاقية. كان هذا السياق مواتياً لإعادة صياغة نظريات تتعارض فيها أخلاقيات الغرب والشرق لتصبّ المُقارنة في صالح الأخلاقيات الشرقية. هذا ما نراه في كتاب ليانغ شو مينغ **الثقافات الشرقية والغربية وفلسفاتها**، الذي صدر في العام 1922، والذي يُقايَل فيه بين الثقافة الغربية التي تتطلّع إلى الإرضاء التام لل رغبات، والثقافة الهندية حيث تسود إرادة إِمحاء الدّات والميول الخاصة - فيما تحتلّ

(19) كزينزونغ ياو (إشراف)، الموسوعة الكونغوشيوستية،

Xinzhong Yao (dir.), *Encyclopedia of Confucianism*, Londres, Routledge, 2003, p. 254.

الثقافة الصينية موقعاً متوازناً بين هذين النقيضين⁽²⁰⁾. هناك تعارض مُماثل ساد في النقاش الذي أطلقه تشانغ جونماي في العام 1923 بعنوان «العلم ضدّ الميتافيزيقا» الذي أكّد فيه عدم قدرة العلم على حلّ المشكلات ذات الطابع الأخلاقي والميتافيزيقي، مُفسحاً بذلك في المجال أمام إمكانية إعادة النّظر بالمنظومة العلميّة الغربيّة⁽²¹⁾. وسوف يقتفي الكونفوشيوسيون الأميركيّون خطى هؤلاء بكلّ أمانة، حين اقترحوا بعد عقودٍ عدّة من الزمن إعادة النظر بمعضلات الحداثة الغربيّة في ضوء المفاهيم الكونفوشيوسيّة.

فتح التشكيك حيال أوروبا حيزاً للتدخّل الكونفوشيوسي غير المسبوق. فالاحتكاك بفكر أوروبا وأميركا الشماليّة أتاح له أن يأمل في إيجاد مَوقع في النقاش الحديث. ومع ذلك، لم تحتلّ الكونفوشيوسيّة المتجدّدة حيزاً واسعاً مقارنةً بالتّيار الحداثي الذي هيمن على الحياة الفكرية والسياسيّة. علاوة على ذلك، كان عدم وجود مشروع مُشترك أحد نقاط ضعف هذا الجيل، الذي لم يكن له ما يوحدّه من بيانٍ رسمي أو مؤسّسة جامعة. ولم يُستخدَم مصطلح شين روجيا (Xin Rujia) أو «الكونفوشيوسيّة الجديدة» للمرّة الأولى إلّا في العام 1941 من طرف

(20) حول هذه المسائل وفكر ليانغ شو مينغ، أنظر غي أليّتو، الكونفوشيوسيّة الأخيرة. ليانغ شو مينغ ومعضلة الحداثة الصينيّة.

Guy S. Alitto, *The Last Confucian. Liang Shuming and the Chinese Dilemma of Modernity*, Berkeley, University of California Press, 1979.

(21) وانغ هوي، «المجتمع الانتقالي وأسباب الفئات العلميّة»، ضمن كتاب ماذلين يو دونغ وجوشوا غولدشتاين (إشراف)، الحداثة اليوميّة في الصين.

Wang Hui, «Discursive community and the genealogy of scientific categories», Madeleine Yue Dong et Joshua L. Goldstein (dir.), *Everyday Modernity in China*, Seattle, University of Washington Press, 2006, p. 103 et sq.

هي لين He Lin، والذي كان يعبر عن وعي غير واضح المعالم لقضايا مُشتركة، أكثر ممّا كان يشير إلى مدرسة متشكّلة. في الواقع، سيكون من الصعب رسم رؤية واضحة لما ستؤول إليه هذه الكونفوشيوسية الجديدة. فبعض المفكرين سوف يكرّرون، بطريقتهم الخاصة، النموذج الكونفوشيوسي القديم لحياة فلسفية غير مُقتصرة على التفكير التأملي، وينخرطون في العمل اليومي (على غرار ليانغ شو مينغ، الذي سيقود مشروع تعليم في المناطق الريفية في العشرينيات من القرن الماضي). ويتصوّر آخرون الفلسفة الكونفوشيوسية وفق النموذج الغربي على شكل نشاط نظري بشكلٍ أساسي. وسيكون على التاريخ السياسي في نهاية المطاف أن يفصل بين الكونفوشيوسيين الذين سيختارون البقاء في الجمهورية الشعبوية (فنغ يولان) حتّى ولو اقتضى الأمر أن يقوموا بدور المثقفين الناقدين المولّجين «بقول الحقيقة للسلطة» (ليانغ شو مينغ)، وأولئك - وهم أكثر عدداً، الذين سيختارون سلوك طريق المنفى.

الجيل الثاني و«البيان التأسيسي الكونفوشيوسي»

أجبر إنشاء جمهورية الصين الشعبية الحركة الكونفوشيوسية على إعادة تموضعها ضمن الشتات الصيني في آسيا (تايوان وهونغ كونغ وسنغافورة) وحتّى في أميركا الشماليّة. هذه القطيعة مع البر الصيني جعلها تُواجه إلزاماً مزدوجاً. فهي سرّعت، أولاً وقبل كلّ شيء، حركة إعادة بناء تقليد كانت أصوله تتلاشى: إذا كان لا يزال هناك أدنى وهم، في العام 1911، لاستمراريّة مُحتَملة مع الكونفوشيوسية القديمة، فإنّ هذا الأمر تراجع حين أُضيف إلى الانقطاع الجغرافي انقطاع

تاريخي. في الوقت نفسه، حوّل المنفى هؤلاء المفكرين إلى أوصياء مُتناقضين على إرث كانت السلطة الماوية تدّأب على تدميره أو التقليل من شأنه. فبعد أن انقطعت الكونفوشيوسية عن تاريخها القاري، لم يُعَد باستطاعتها أن تستعيد أنفاسها إلّا من خلال عملٍ إنقاذي يتم إنجازه في المناطق الطرفية.

تشكّل تايوان وهونغ كونغ نقطتي الالتقاء الرئيسيتين للحركة. فقد التحق كلٌّ من مو زونغسان Mou Zongsan (1909-1995)، كسو فوغوان Xu Fuguan (1903-1982) وفانغ دونغمي Fang Dongmei (1899-1978) بالجزيرة القومية (تايوان)، في حين استقرّ تانغ جونيي Tang Junyi (1909-1978) وكيان مو Qian Mu في المُستعمرة الإنكليزية (هونغ كونغ). وكانت الاتصالات بين مقرّي الإقامة عديدة، إذ إنّ مو زونغسان وكسو فوغوان درّسا لبعض الوقت في هونغ كونغ، في حين التحق كيان مو بتأبيه في العام 1967، مُتابعاً بذلك عملية «التأمل في المنفى»⁽²²⁾. قدمت كلتا المدينتين بالفعل إطاراً آمناً ما يكفي من الاستقرار لإنشاء العديد من المؤسسات؛ من بينها «معهد نيو آسيا»، الذي تأسّس في هونغ كونغ، وهدف إلى نشر المثال الإنساني الصيني. استقبل هذا المعهد العديد من رجال الفكر المذكورين آنفاً⁽²³⁾. وقد حدّد كيان مو، أوّل رئيس له، الفلسفة التي يقوم عليها على النحو التالي:

(22) غاد إيزاي، «لإعادة تأكيد الذات. كيان مو ومنحة المنفى».

Gad C. Isay, «To regain self-affirmation. Qian Mu and his exile scholarship», *East Asian History*, n° 39, 2004.

(23) لوران بفيستر، «معهد نيو آسيا».

Lauren Pfister, «Xinya xueyuan (New Asia College)» in X. Yao (dir.), *Encyclopedia of Confucianism*, op. cit., pp. 706-707.

«مؤسسة تعليمية جديدة تعود بجذورها إلى الأكاديميات الكونفوشيوسية في عهد سلالتي مينغ وسونغ، وتستوحي من العلاقة التربوية مع الجامعات الغربية، وتدرّب الطلاب على البحث، وتُسهّل التواصل بين الثقافات الغربية والشرقية»⁽²⁴⁾.

أمّا صف «النقد الديمقراطي» Minzhu Pinglun (تأسست في هونغ كونغ في العام 1949)، «الحياة» Rensheng (هونغ كونغ، 1951)، «لوغين» Legein (تايوان، 1975)، التي اعتُبرت كأجهزة للحركة، فقد أتاحت للفكر الكونفوشيوسي أن يكون حاضراً في نقاشات تلك الحقبة.

إذا اعتبرنا أنّ الجيل الأوّل وضع الأسس للحركة، فإنّ الجيل الذي تلاه قام ببناء الفكر الكونفوشيوسي بشكل أكثر منهجية. كان أبناء هذا الجيل الأخير ممّن وُلدوا حوالى العام 1905، وهُم بالكاد عرفوا إمبراطورية تشينغ، وجرّت تنشئتهم في وقت كانت المعارف الغربية قد أعادت بالفعل تشكيل الفضاء المعرفي. لذلك، فإنّهم غالباً ما بدأوا حياتهم المهنية في تخصصات غربية، قبل أن يلتفتوا إلى المسائل الكونفوشيوسية: مو زونغسان كرّس نفسه لفلسفة المنطق حتّى الأربعينيات من القرن الماضي. فانغ دونغمي المهتم أساساً ببرغسون وهيجل، لم يتحوّل إلى الفلسفة الصينية إلّا بعد الحرب الصينية-اليابانية فقط. لذلك كان لدى هؤلاء المفكرين معرفة بالفكر الغربي تفوق معرفة أسلافهم. تشهد على ذلك، مرّة أخرى، أعمال مو زونغسان، مُترجم وشارح «الثلاثية النقدية» لكانط، الذي أقام مع

(24) جانغ تي-كيوم، «الكونفوشيوسية الجديدة الحديثة»،

Jang Tae-Keum, «Modern new confucianism», in ibid., pp. 434-439.

الفيلسوف الألماني حواراً وثيقاً (إذ اعتبر أنه رصد في النظام الكانطي عدداً من الإشكالات المستغلقة على الفهم التي سعى إلى حلها على ضوء الفكر الكونفوشيوسي الجديد).

علاوة على ذلك، يتميز هذا الجيل الثاني بالتزام سياسي قائم على مناهضة صلبة للشيوعية ودعم للفكرة الديمقراطية. إن تمايز هكذا تركيبة مكن كسو فوغوان من القول، على سبيل المثال، إن النظام الديمقراطي -على الرغم من أن الفكرة انطلقت في البداية في أوروبا- يمثل تحقيقاً لمفهوم الكونفوشيوسي القديم القائم على الحكم من خلال الفضيلة. لكن، في المقابل، يعتقد مفكرو الجيل الثاني بقدرة الثقافة الصينية على تقديم حلول لمشكلات الحداثة. وبحكم وجودهم في تايوان أو هونغ كونغ، كانوا في موقع مثالي لرصد آثار التحديث على المجتمعات الآسيوية. فالانتقادات التي وجهها مثقفو عشرينيات القرن الماضي ضد الحضارة الغربية التي غرقت في همجية 1914-1918 (والتي لم يكن بوسع فطائع الحرب العالمية الثانية سوى تحفيزها) تعززت بموجة الاستياء من المشكلات الناجمة عن عملية التصنيع السريع للمناطق الطرفية الصينية: فوارق في امتلاك الثروة، انحلال اجتماعي، تنافسية مفرطة ضاغطة، كوارث بيئية... إلخ. إنها مشكلات كان الكونفوشيوسيون الجدد يعتقدون أن بوسع الفكر الصيني تقديم حلول ناجعة لها، كونه ينطلق من افتراضات مختلفة. هكذا ظهر خط جدلي حاسم نجده في الكونفوشيوسية الأميركية، إذ كان بإمكان الكونفوشيوسية المتجددة، فضلاً عن مخاطبة شعوب آسيا، التحدث إلى البشرية جمعاء، التي تتشارك بالوضع الحداثي نفسه.

إنَّ الجُمع بين هاتين الخاصيتين - النزعة إلى الالتزام والاقتناع بأهميّة الفكر الصيني بالنسبة إلى العصر الحديث- يجعل من المُمكن فهم صدور [المانيفستو] «البيان التأسيسي الكونفوشيوسي» في العام 1958⁽²⁵⁾. تعود أبوّة هذا النصّ إلى تشانغ جونماي، وقد تبلور في ذهنه في العام 1957 في الولايات المتّحدة، حيث وجد ملجأ، بعد نقاش مع تانغ جونيي. اتّفق الاثنان على استنكار الرأي الذي يتشارك به كلّ من الغربيين والصينيّين، والقاتل إنّ الثقافة الصينيّة التقليديّة قد ماتت. أبرزَ النصّ نقداً للصينولوجيا الغربيّة [علم الصينيّات]، التي نفّت أيّ قدرة للكونفوشيوسيّة على الاستمرار، وخلص إلى الدعوة إلى تطوير الإمكانات الفلسفيّة والسياسيّة للكونفوشيوسيّة. وإلى تشانغ جونماي وتانغ جونيي انضمّ موزونغسان وكسو فونغوان، اللذان يُعتبران الممثّلين الأكثر تأثيراً للكونفوشيوسيّة الجديدة في المنفى.

من دون الخوض في تفاصيل هذا النصّ المعقّد، يلفتنا تركيزه على التقاطع بين الأفكار الصينيّة والغربيّة. في الواقع، لا يُمكن أن نأمل بتنشيط الكونفوشيوسيّة من دون الاعتماد على ما يسمّيه «المانيفستو» «الإنجازين الكبيرين» للغرب: الديمقراطية والعلم.

(25) ت. دو باري، «بيان لإعادة تقييم علم الصينيّات وإعادة بناء الثقافة الصينيّة»، من ضمن كتاب باري ولوفرانو، **مصادر التقليد الصيني**.

T. de Bary, «Manifesto for a reappraisal of sinology and the reconstruction of chinese culture» in T. de Bary et Richard Lufrano, **Sources of Chinese Tradition**, vol. 2, New York, Columbia University Press, 2000, pp. 550-555.

وفقاً للنسخ الصينيّة أو الإنكليزيّة والترجمات المُعتمّدة، يُمكن أن يكون عنوان «البيان» على الشكل التالي: «بيان لإعادة تقييم علم الصينيّات وإعادة بناء الثقافة الصينيّة»، أو «بيان موجه باحترام لشعوب العالم باسم الثقافة الصينيّة».

فالإنجاز الأوّل يسمح للفكر الصيني بإعادة تفسير أحد مرتكزاته الكلاسيكيّة، الاهتمام بالصالح العامّ، والذي يتلاقى مع المفاهيم السياسيّة المُعاصرة. هكذا كان بإمكان الكونفوشيوسيين الجُدد أن يروا تقارباً كبيراً بين الديمقراطية الحديثة والأفكار التي منذ زمن منسيوس Mencius، وَضعت في مقدّمة اهتماماتها رفاهيّة الشعب (على الرّغم من أنّهم لحظوا غياب الديمقراطية في التاريخ الصيني، والحاجة بالتالي إلى استلهاهم أوروبا حول هذه النقطة). أمّا بالنسبة إلى العلم، فقد كان يقع عليه كذلك إخصاب الفكر الصيني المتجدّد، لأنّه بلورَ منهجاً ومعيّاراً صارماً للحقيقة، لم يكونا غربيّين على الكونفوشيوسيّة، لكنّهما لم يبلغا معها الدرجة نفسها من التطوّر.

ومع ذلك، بقدر ما كان «المانيفستو» يدعو الكونفوشيوسيّة لاستلهاهم الغرب، فهو يقدّم الكونفوشيوسيّة كمصدر إغناء مُحتمل لهذا الغرب بالذّات. وقد طرح خمس نقاط يُمكنها على حدّ ما جاء فيه أن تمثّل فرصة لأوروبا والولايات المتّحدة: الجهد للقبول بالعالم كما هو؛ القدرة على الإدراك الشمولي للواقع؛ أهميّة التراحم؛ الاهتمام بالحفاظ على الثقافة؛ وأخيراً، إمكانيّة اكتساب رؤية أكثر عالميّة للحياة. شكّلت هذه الموضوعات ما يعادل الديمقراطية والعلم بالنسبة إلى الفكر الصيني. هذه المسائل لم تُكن مجهولة بالكامل في الغرب، ولكنّ الصين عرفت كيف تطوّرهما إلى حدّ كبير. هنا مرة أخرى، لم يُكن الفكر الكونفوشيوسي الجديد يعتزم اقتصار مقولاته على المجتمعات الآسيويّة، وإنّما كان يطمح للتوجّه إلى أولئك الذين كانوا يواجهون عوائق الحداثة الغربيّة، ويفتّشون عن إضاءة جديدة على العالم. من

السهل أن نفهم كيف تمّ تبني هذا البرنامج وتطويره من قبل طلابهم، الذين شكّلوا الجيل اللاحق.

في الشتات: جيلٌ جديد من الكونغوشيوستيين الجدد على الأراضي الأميركية

عند نهاية السبعينيات ومطلع ثمانينيات القرن الماضي، كان هناك إژاً جيل ثالث من المفكرين الكونغوشيوستيين الجدد يتشكّل في الولايات المتحدة، ليواصلوا الحركة التي شهدت على تحرّر الأجيال السابقة من البرّ الصيني الرئيس. كيف نفصّر أنّ استمرارية المشروع الكونغوشيوستي تمّت في أميركا الشماليّة؟ كما سنرى، شكّل الموقع الذي تحتله أميركا الشماليّة في التبادلات العالميّة عاملاً مهماً، تماماً مثلما كانت تحوّلّات المجتمع الأميركي في المعرفة والسياسة إزاء آسيا بشكلٍ عامّ والأقليات الآسيويّة على وجه الخصوص.

يحتفظ المعلّقون عموماً بأسماء أربعة منظرين رئيسيين من أبناء الجيل الثالث - تو وايمينغ Tu Weiming، ليو شو- شيان Liu Shu-Hsien، شانغ شونغ- ينغ Cheng Chung-Ying، يو ينغ- شيه Yu Ying-Shi - الذين سيتمّ تقديم سيرتهم وأعمالهم لاحقاً. هؤلاء جميعهم وُلدوا في الصين أو في المناطق المحيطة بها في الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي، قبل أن يتوجّهوا للدراسة في الولايات المتحدة في الستينيات والسبعينيات، وهناك قاموا لاحقاً بالتدريس. إنّ هذه المّسارات المّتّسمة بالهجرة لا تُعدّ البتّة استثنائيّة، وهي تنطبق على معظم الكونغوشيوستيين تقريباً الذين ينتمون إلى الجيل الثالث. فمن بين الاثنين وخمسين كاتباً الذين كتبوا بانتظام عن الكونغوشيوستيّة

في مجلتي الحركة («فلسفة الشرق والغرب» *Philosophy East and West*، و«مجلة الفلسفة الصينية» *The Journal of Chinese Philosophy*)، أربعون وُلدوا في الصين (الثقافية)، ودّرسوا بعد ذلك في الولايات المتحدة⁽²⁶⁾. تكمن أهمية هذه التبادلات في كونها المحصلة لتاريخ قديم ولعمليات إعادة التشكل الحديثة بعد أن أصبحت الولايات المتحدة في ستينيات القرن الماضي الوجهة الأولى التي يقصدها الطّلاب والمثقفون من البلدان غير المنتمية للغرب، على حساب المراكز الاستعمارية الأوروبية السابقة. منذ بداية القرن العشرين حوّلت الولايات المتحدة بعض الأموال المخصصة كتعويضات عن «ثورة الملاكمين» (حُكم على الإمبراطورية الصينية في العام 1901 أن تدفع تعويضات للغربيين واليابانيين الذين تدخلوا لقمع سلسلة الانتفاضات المناهضة للإمبريالية)، إلى منح دراسية تسمح للشباب الصينيين بالانتقال للدراسة في جامعاتها⁽²⁷⁾. على الرّغم من سياسة الهجرة التمييزية (التي ينصّ عليها قانون الاستبعاد الصيني لعام 1882)، فقد أنشئت بشكل مُبكر مراكز للدراسات الآسيوية استقبلت

(26) كُتاب نشروا مقالين أو أكثر عن الكونغوشيوسيّة. إنّ أماكن ولادة (بين هلاين) ودراسة مثقفي الكونغوشيوسيّة الجديدة الآسيويين من أبناء الجيل الثالث، هي على الشكل التالي:

| (تايوان) الولايات المتحدة | (هونغ كونغ) الولايات المتحدة | (سنغافورة) الولايات المتحدة | (الصين) الولايات المتحدة | (غير ذلك) الولايات المتحدة | (آسيا) غير ذلك |
|---------------------------------|------------------------------------|-----------------------------------|--------------------------------|----------------------------------|----------------------|
| 18 | 8 | 2 | 9 | 3 | 12 |

(27) بي واييلي، البحث عن الحداثة في الصين. الطّلاب الصينيون في الولايات المتحدة، 1927-1900.

Ye Weili, *Seeking Modernity in China's Name. Chinese Students in the United States, 1900-1927*, Stanford, Stanford University Press, 2001.

الطلّاب والباحثين: في جامعة يال في العام 1878، وجامعة واشنطن في العام 1909، وجامعة برنستون في العام 1927 وجامعة شيكاغو في العام 1936. أمّا جامعة كولومبيا، من جهتها، فقد أنشأت قسماً للدراسات الآسيوية في العام 1901، وفي جامعة هارفارد بدأ تدريس اللغة الصينية في العام 1879 قبل أن يصبح مُنظماً في العام 1921. وَجَدَ هذا الاهتمام القديم بآسيا نَفْساً جديداً بعد العام 1945. فالولايات المتحدة التي أصبحت قوّة مُهيمنة، تدخلت في سياق مُواجهة الاتحاد السوفياتي. وقد قادتها خسارة الصين إلى التعامل مع تايوان، والتدخل في كوريا، وتحويل احتلالها لليابان إلى تحالف نشيط. ودعيت الجامعات الأميركية، حيث تمّ تطوير برامج بحثية كبرى حول العوالم الآسيوية، إلى القيام بدورٍ في هذه العملية، من خلال توفير الخبرة عن المنطقة وإقامة الروابط مع المجتمعات المدنية الآسيوية. منطقياً، تُرجمت هذه المشروعات بسياسة قبول مُستدامة للطلّاب الجامعيين والتلامذة. في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، كان حوالى 10 آلاف صيني (معظمهم من تايوان) يدرسون سنوياً في الولايات المتحدة، فضلاً عن 4 آلاف ياباني و3 آلاف كوري. وهكذا، في حين بلغت نسبة هجرة الطّلاب من آسيا إلى الولايات المتحدة في الستينيات نحو 40% من مجموع الطّلاب الأجانب، فإنّهم أصبحوا يمثّلون 64% من هؤلاء في الثمانينيات.

في موازاة التبادل الطّلابي بحجمه غير المسبوق، والذي أصبح مُتحرراً من المراكز الاستعمارية السابقة، ارتبط صعود الكونفوشيوسية الجديدة في الولايات المتحدة أيضاً بتحوّل المجتمع الآسيوي الأمريكي،

الذي شهد أكبر زيادة في تاريخه في الستينيات (+ 205.4%)⁽²⁸⁾. وقد أكدت السنوات التالية هذا الاتجاه، بخاصة عندما وُضِعَ «قانون الهجرة» لعام 1965 حدًّا للقيود⁽²⁹⁾. بين منتصف السبعينيات ومنتصف الثمانينيات، تضاعفت الهجرات الصينية على وجه التقريب أربع مرّات، والهجرات من كوريا الجنوبيّة واليابان عشر مرّات، ومن سنغافورة خمس عشرة مرّة، ما أدّى إلى ثاني أكبر زيادة ديموغرافيّة في تاريخ المجتمع الآسيوي الأمريكي (+ 127.5% في 1980).

من هنا نقدّر أهميّة الفضاء الأكاديمي الأمريكي في بروز الفكر الكونفوشيوسي عند منعطف السبعينيات والثمانينيات. فقد أطلق مفكّرو الحركة، الذين وصلوا كطلّاب قبل بضع سنوات، في الجامعات التي أصبحوا يدرّسون فيها، برنامجاً كونفوشيوسياً مُبتكراً. وهم استفادوا من إدخال أطفال المهاجرين الآسيويين الذين وصلوا في الخمسينيات والستينيات إلى الجامعة (والذين كانوا يتابعون برامج جامعيّة مكثّفة أكثر من تلك التي تلتحق بها الجماعات الأخرى). هؤلاء الطلّاب الجُدّد وجدوا في الجامعات مساحةً لمُساءلة (لا بل لإعادة نَسْج) «جذورهم الآسيويّة». فما بين التبادلات العالميّة والتجدرّ الوطني، كانت الكونفوشيوسيّة الجديدة تتبلور عند حدود عالمين، تعزّزت بينهما عمليّات ترابطٍ شاملة.

(28) كانت أونو (إشراف)، رفيق للدراسات الآسيويّة الأميركيّة،

Kent A. Ono (dir.), *A Companion to Asian American Studies*, Malden-Oxford, Blackwell, 2005.

(29) بيل هينغ، صنع وإعادة صنع آسيا الأميركيّة من خلال الهجرة،

Bill O. Hing, *Making and Remaking Asian America through Immigration Policy*, Palo Alto, Stanford University Press, 1993.

من هنا، فإن نشوء فكرة كونفوشيوسية أميركية جديدة لا تحمل تناقضاً كما قد يبدو، ونفهم كيف يُمكن للغة الإنكليزية أن تصبح اللغة الثانية للحركة (منذ العام 1970 كان هناك 2.005 كُتب باللغة الصينية الكونفوشيوسية، مقابل 1.458 باللغة الإنكليزية⁽³⁰⁾). وحيث إنّه منذ العام 1970، أعادت جميع الدول الآسيوية اكتشاف أصولها الكونفوشيوسية، عرفت الإنكليزية نمواً كبيراً وُضعها أمام الكورية واليابانية.

السينولوجيا وفكرة الاختلاف: الكونفوشيوسية الجديدة ومسألة التعددية الثقافية في الحرم الجامعي الأمريكي

هكذا نشأ الجيل الثالث للكونفوشيوسية الجديدة من حركة الانتقال بين آسيا وأميركا الشماليّة، ومن تشكّل دياسبورا آسيوية في الولايات المتحدة. يبقى أن ندرك في أيّ بيئة محدّدة تبلور الفكر المُنبثق عن هذه التبادلات. لهذا، يجب أن ننظر بإيجاز إلى التحوّلات في الجامعات الأميركية في السبعينيات من القرن الماضي. ففي سياق اتّساع نطاق الوصول إلى التعليم العالي وتنامي تسويق المعارف، أُجبرت هذه الأخيرة على تكيف تنظيمها مع الطلب الاقتصادي. لكنّها، في الوقت نفسه، ورثت الصراعات السياسية التي كانت قائمة في السنوات السابقة. في الواقع، تواصلت في الحرم الجامعي عمليّات النضال ضدّ حرب فيتنام أو من أجل حقوق الأقليات العرقية والجنسية. وهكذا، فإنّ مصير الأفكار البديلة وما بعد الكولونيالية ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالجامعات الخاضعة للعمليات المُتناقضة للبراليّة الجديدة وإعادة تشكيل التفكير النقدي.

(30) إحصاءات حول المجموعات الشرقية في مكتبة جامعة هارفارد.

بالنسبة إلى الكونفوشيوسيين الجدد، تَمَّت ترجمة هذه التغيرات بطريقتين. بادئ الأمر، من خلال إعادة تشكيل الصينولوجيا الكلاسيكية، الحريصة على تمثيل أفضل لآسيا التي منذ حرب فيتنام إلى التحديث الرأسمالي للمناطق الطرفية الصينية شهدت تطورات حاسمة. ولكن أيضاً من خلال إقحام علم الصناعات في نقاش فلسفي أوسع يتناول الطبيعة المتعددة الثقافات للمجتمع الأميركي، والموقع الذي تحتله فيه، إلى جانب غيرها من الجماعات، الجاليات الآسيوية.

وصل المفكرون الكونفوشيوسيون إلى الولايات المتحدة في الستينيات من القرن الماضي. ولكونهم كانوا يُعدّون أطروحات لنيل شهادة الدكتوراه، فقد اشتغلوا على الفكر الصيني، في أقسام الصينولوجيا حيث كانت تدرّس كبرى الشخصيات في الجامعات الرئيسة في البلاد⁽³¹⁾. فالكونفوشيوسيون الجدد كانوا إذًا في الأساس اختصاصيين في علم الصناعات. لكنهم عرفوا كيف يتحرّرون من وصاية أساتذتهم والترويج لرؤية جديدة للثقافة الصينية: في حين كان علم الصناعات ينظر إلى هذه الثقافة ككائن جامد، رأى المفكرون الكونفوشيوسيون الجدد أنّها حقيقة نابضة بالحياة، لا تزال تُنتج المعرفة. بذلك، لم تُكن الكونفوشيوسية الجديدة مجرد مشروع لمتقنين يتنقلون بين عالمين، بل كانت أيضاً اعتراضاً على الطريقة التي

(31) بشكل خاص جوزيف تيودور ليفنسون Joseph Theodore Levenson (جامعة باركلي)، فريدريك موت Frederick W. Mote (جامعة برنستون)، ماري ورايت Mary Wright (جامعة يال)، آرثر ورايت Arthur F. Wright (جامعة يال)، جون فايربنك John K. Fairbank (جامعة هارفارد)، تيودور دي باري T. de Bary (جامعة كولومبيا)، دافيد نيفيسون David S. Nivison (جامعة ستانفورد).

يتمثل بها الغرب الآخرين المُغيّرين عنه. وهنا يكمن أحد المفاتيح الذي يُمكننا من فهم تطوّر الفكر ما بعد الكولونيالي، والذي سوف يتمّ التأكيد عليه في المسارات العربيّة والهنديّة: تمحورت الانتقادات للغرب في موضوع المعارف الغربيّة عن الحضارات الأخرى، وذلك بعد أن تسرّب إلى التخصّصات العلميّة مثقّفون قادمون من الحضارات التي اتّخذها الغربيّون كموضوع دراسة.

بقيت الصينولوجيا الأميركيّة لفترة طويلة علماً تاريخيّاً قبل أيّ شيء. فالعالمون بالصينيّات الذين تخصّصوا بدراسة السلالات القديمة، وجدوا أنّهاهم الكلاسيكي يتعرّز بفعل انغلاق الصين الشعبيّة. بالنسبة إليهم، تنتمي الصين والكونفوشيوسيّة إلى زمنٍ قديم غابر. أحدهم، جوزيف ليفنسون، عبّر بقوة عن انحراف علم الصينيّات الذي، وفقاً لقوله، حدّد موضوعات دراساته وكأّتها «عيّنات تفتقد الحياة خلف زجاج معرض»⁽³²⁾. وفي مؤلّفه المرجعيّ حول تاريخ الكونفوشيوسيّة⁽³³⁾، كتب: «في الوقت الذي يتغيّر فيه العالم، فإنّ النظرة الكونفوشيوسيّة إلى العالم قدّث طابعها الشامل وملاءمتها للعصر الحديث. كان الكونفوشيوسيون يمتلكون دوماً الإحساس بالتاريخ، أمّا الآن فهم الذين يجدون أنفسهم مرميين في

(32) جوزيف ليفنسون، «التخصّصات الإنسانيّة. ما سيفعله علم الصينيّات؟»،

J. R. Levenson, «The humanistic disciplines. Will sinology do?», *The Journal of Asian Studies*, vol. 23, n° 4, août 1964, pp. 507-512.

(33) جوزيف ليفنسون، *الصين الكونفوشيوسيّة ومصيرها الحديث*، مرجع سبق ذكره.

J. R. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate*.

أحضان التاريخ»⁽³⁴⁾. هذه النظرة الشائعة⁽³⁵⁾ لكونفوشيوسية مُنتمية إلى الماضي هي التي تصدّي لها الكونفوشيوسيون الجدد. بالنسبة إليهم، إنّ إظهار راهنية الكونفوشيوسية يفرض كذلك إعادة النظر بالجوانب المُظلمة في علم الصينيات ومعارف أميركا الشماليّة حول آسيا.

كانت هذه المُواجهة على درجة عالية من الحدة أدّت إلى إعادة نظر شاملة بنظرة الغرب العلميّة في كلّ ما يتعلّق بالعوالم غير الغربيّة. وقد قامت في الوسط الأكاديمي الأميركي حركة نقدية واسعة، نجم عنها إقامة «مؤتمرات مضادة» في مجالات علميّة مثل التاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، بمبادرة من مجموعات تُعدّ راديكاليّة في هذه التخصّصات⁽³⁶⁾. ودارت نقاشات عديدة كذلك حول مسألة التمويل، التي اعتُبرت مسأّلاً بالنموذج المثالي الجامعي. كانت هذه النقطة حسّاسة بشكلٍ خاص في التخصّصات التي تدرس الثقافات غير الأوروبيّة، في سياق تدهور الوضع في فيتنام. في العام 1969، بلغ

(34) المرجع نفسه، المجلّد الثالث، مقدّمة، ص 10.

(35) يُمكننا للتحقّق من ذلك مُراجعة أحد الأعمال المرجعيّة الصادرة في تلك السنوات: الكونفوشيوسية في العمل. في هذا الكتاب، لا يُذكر البُعد النشط والإيجابي إلّا في ما يتعلّق بدورها في الانتقال من العصور الإقطاعيّة إلى العصر الحديث، حتّى القرن الثامن عشر أو التاسع عشر. باستثناء تيودور دي باري (وفي حاشية في أسفل الصفحة)، ما من كاتب يذكر الكونفوشيوسية المُعاصرة، ومن باٍ أولى ليس على استعداد لإعطائها موقِعاً مهمّاً في الحداثة الآسيويّة. أنظر دايفيد نيفيسون وأرثر ورايت (إشراف)، الكونفوشيوسية في العمل،

D. S. Nivison et A. F. Wright (dir.), *Confucianism in Action*, Stanford, Stanford University Press, 1959.

(36) كمثال على اعتراض الوسط الجامعي الأميركي في تلك السنوات، أنظر تيودور روسزاك، الأكاديميّة المُعارضة،

Theodore Roszak, *The Dissenting Academy*, Pantheon, 1968.

التمويل الخارجي (الذي يأتي معظمه من المؤسسات العسكرية أو الدبلوماسية الأميركية)⁽³⁷⁾ أعلى مستوى في تاريخه⁽³⁸⁾، ما دفع ببعض الباحثين لاتخاذ موقف نقدي تجاه المسار الذي يسلكه تخصصهم العلمي.

لما لم تكن الدراسات الأميركية الآسيوية مُهيأة بما يكفي لاستيعاب النزاع (استمر عددٌ معيّن من النصوص الأميركية يستخدم في فترة السبعينيات من القرن الماضي المصطلح الاستعماري القديم «الهند الصينية» للتحدّث عن فيتنام)، وتتأرجح بين الخبرة السياسية والالتزام الراديكالي والحياد الأكاديمي، فقد دخلت في فترة تردد زعزت بُناها. كانت هذه الوضعية مؤاتية لإعادة تشكيل المؤسسات العلمية. في

(37) خلال فترة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، تمّ توفير الجزء الأكبر من التمويل البحثي من قبل مؤسسة فورد (التي تؤكد ذلك على المهمة التي رسمتها لنفسها في الدعم الحاييم لنظريات التحديث) والحكومة الفيدرالية. وقد أدى انسحاب مؤسسة فورد مع نهاية موجة التحديث إلى تعزيز دور أهل الخير المهتمين بالقضايا «الروحانية» و«الخيرية» (على سبيل المثال، ينطبق هذا الأمر على مؤسسة هنري لوس Henry Luce، التي قامت بدور حاييم في ظهور الكونفوشيوسية الجديدة، ودعم مشروعها للحوار بين الأديان الرئيسة والأخلاقيات العالمية)، ولكن ذلك عزز أيضاً دور المؤسسات ذات الصلة بـ «قانون تعليم الدفاع الوطني» (NDEA)، التي مولت عدداً من البرامج الأكاديمية التي تتناول قضايا الأمن القومي. في هذا الصدد، كتب أحد رؤساء «رابطة الدراسات الآسيوية» (AAS): «إنّ الانسجام يكون طبيعياً للغاية عندما يتجمّع العديد من الزملاء في برنامج «دراسات اللغة والمنطقة» معاً لوضع استراتيجية جديدة، إذ ينتهي بهم الأمر إلى تبني كلّ البنود تقريباً العائدة لأحكام «قانون تعليم الدفاع الوطني» (ريتشارد د. لامبرت، «جدول أعمال لدراسات المناطق»)،

Richard D. Lambert, «An action agenda for area studies», *The Journal of Asian Studies*, vol. 35, n° 1, novembre 1975, p. 7.

(38) تيودور دي باري، «تمويل الدراسات الآسيوية».

T. de Bary, «The funding of asian studies», *The Journal of Asian Studies*, vol. 30, n° 2, février 1971, pp. 389- 412.

العام 1968، تأسست «لجنة العلماء الآسيويين المعنيين» (CCAS) ودورتها «الدراسات الآسيوية النقدية» كنتيجة للانشقاق في «رابطة الدراسات الآسيوية» (AAS)، التي لم تكن قادرة على اتخاذ موقف ضدّ حرب فيتنام.

كانت مسألة فيتنام تبلور معارضا أخرى على صعيد الأجيال الجديدة والمستويات القانونية. في الواقع، كان عدد كبير من المُعتريين الذين انضموا إلى صفوف «لجنة العلماء الآسيويين المعنيين» من بين الطلاب الذين يحضرون أطروحات دكتوراه⁽³⁹⁾ أو من بين المُدرّسين الشباب الذين تمّ تعيينهم حديثاً في جامعات من الصفّ الثاني⁽⁴⁰⁾. وكانوا جميعاً يواجهون مُناقسة شرسة. شكّل العام 1970 نقطة تحوّل لـ«رابطة الدراسات الآسيوية» التي أصبحت بفضل 4700 عضو ينتسبون إليها، أهمّ رابطة لمتخصّصين في منطقة ثقافية في الولايات المتّحدة. لكنّ هذه الزيادة المستمرة لم تكن تتماشى مع الوظائف المتوافرة للبحث أو للتدريس حول آسيا⁽⁴¹⁾. هكذا شكّل الوافدون الجدد في

(39) ريتشارد مادسن، *الصين والحلم الأميركي*.

Richard Madsen, *China and the American Dream. A Moral Inquiry*, Berkeley, University of California Press, 1995.

(40) أنظر المعلومات التي قدّمها ت. دي باري في عمليّة المسح التي أجراها للتخصّص لعام 1970، والتي من خلالها، كُمدير لرابطة الدراسات الآسيوية، التقى بعددٍ من الفاعلين المُعارضين للحرب في فيتنام، يأتون من جامعات طرفيّة (أوكلاهوما، سياتل، كانساس، شمال كارولينا، وغيرها). ت. دي باري، «رابطة الدراسات الآسيوية. غير مُسيّسة، لكنّ ذلك لا يجعلها غير مُعنيّة».

T. de Bary, «The Association for Asian studies. Nonpolitical but not unconcerned», *The Journal of Asian Studies*, vol. 29, n° 4, août 1970, p. 752.

(41) وفقاً لإحصاءاتنا التي تقّنت على كاتالوج مكّبات جامعة هارفارد، تضاعف عدد الكُتب المكتوبة عن الصين مرّتين بين السبعينيّات والثمانينيّات من القرن الماضي، فيما تضاعف سبع مرّات في التسعينيّات. في الفترة نفسها، تضاعف عدد

مجال الدراسات الآسيوية جيلاً مُحاصراً بين سندان التجديد في فيتنام ومطرقة شغل وظيفة أدنى من مستوى تحصيلهم بعد الانتهاء من إنجاز أطروحة يبدو أنّها لم تُعد تؤمّن في أحسن الأحوال سوى موقع في جامعة بعيدة. وإذا أضفنا إلى كلّ ذلك أنّ هؤلاء قد تمّ إعدادهم لجهة التخصص (أي كُلماء اجتماع أو أنثروبولوجيين أو مؤرّخين أو كاختصاصيين) على دراسة آسيا، نفهم حينها أنّ كلّ الظروف كانت تضعهم في تعارضٍ مع الاختصاصيين التقليديين بعلم الصناعات الذين ظلّت مهاراتهم مُقتصرة على العلوم الاجتماعية⁽⁴²⁾.

هناك مثال واضح لهذه المواجهات نجده في السجال الذي دار في العام 1968 بين جون ليفينغستون Jon Livingston وجون ك. فيربانك John

المنشورات في الدراسات الآسيوية (باستثناء الصين) مرّتين في كلّ عقد.

(42) في ما يتعلّق بمسألة التحدّيات المعرفيّة للدراسات الصينيّة في الستينيات من القرن الماضي، أنظر موريس فريدمان، «ماذا يُمكن للعلوم الاجتماعية أن تفعل للدراسات الصينيّة»،

Maurice Freedman, «What social science can do for Chinese studies», *The Journal of Asian Studies*, vol. 23, n° 4, 1964, pp. 523-529.

بعد عشر سنوات، كان التوتّر بين المتخصصين في منطقة ثقافيّة (ولغويّة) من جهة، والاختصاصيين في مجالٍ معرفي واحد من جهة أخرى لا يزال دون حلّ، بحيث كان العديد من الباحثين والمدرّسين المتخصصين في آسيا يتأرجحون بين هاتين الهويّتين المهنيّتين: أنظر ر. د. لامبير، *مراجعة دراسات اللّغات والمناطق*.

(R. D. Lambert, *Language and Area Studies Review*, Philadelphia, American Academy of Political and Social Science, 1973).

لتقدير التغيّرات الناجمة عن المنطق التخصصي على المعارف التقليديّة مثل علم الصناعات أو العلوم اليابانيّة، لا بدّ من التذكير أيضاً بأنّ الزيادة والتنويع غير المسبوقين للأعمال التي صدرت حول آسيا أجبرا «رابطة الدراسات الآسيويّة» (اقتضت إحدى مهمّاتها التجميع الببليوغرافي للأعمال التي صدرت حول آسيا) على وضع برنامج معلوماتي لهذه المهمّة في العام 1970 (وقد مُني هذا المشروع بالفشل في بداياته، نظراً للكّم الهائل من المعلومات التي كان يقتضي مُعالجتها).

⁽⁴³⁾ K. Fairbank. كان فيربانك، وهو أستاذ في جامعة هارفارد، واحداً من أشهر علماء الصينيات الأميركيين. وكالعديد من أعضاء «رابطة الدراسات الآسيوية» البارزين، كانت تتم استشارته بشكل منتظم من قبل حكومة الولايات المتحدة⁽⁴⁴⁾. ومع ذلك، فإنه كان أبعد ما يكون عن تقديم الدعم الدائم للسياسة الخارجية للولايات المتحدة، لأنه في الخمسينيات من القرن الماضي حامت الشبهة حول تعاطفه مع الشيوعية لأنه دعا للتداول مع بكين. في أثناء حرب فيتنام، كان واحداً من الأكاديميين الذين حاولوا إبقاء «رابطة الدراسات الآسيوية» في موقف يتأرجح بين عدم التعاطي بالسياسة والحوار الحذر مع الحكومة. من هنا تعرّضت كتاباته لنقد قاسٍ، وتفاقت الأمور عندما علمت مجموعة من طلاب جامعة هارفارد، ومن بينهم جون ليفينغستون، بوجود عملاء تجنيد من وكالة المخابرات المركزية (CIA) ينشطون في الحرم الجامعي. كانت المسألة موضوع مراسلات حادة للّهجة، إذ

(43) جون ليفينغستون، «تبادل». وكالة المخابرات المركزية في هارفارد،

Jon Livingston, «An exchange. The CIA at Harvard», *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, vol. 1, n° 2, octobre 1968.

(44) بالنسبة إلى بعض الأمثلة على هذه العلاقات بين الأوساط السياسية والأكاديمية، أنظر الملاحظات التي نشرها في تلك السنوات رئيسان لرابطة الدراسات الآسيوية حول السياسة الصينية والفيتنامية للولايات المتحدة: مارتين ويلبر، «الصين والغين المتشككة»: جورج ماك تورنان كاهين، «استقطاب المعرفة. التخصص في آسيا المعاصرة في الولايات المتحدة»،

Martin Wilbur, «China and the skeptical eye», *The Journal of Asian Studies*, vol. 31, n° 4, août 1972, pp. 761-768; George McTurnan Kahin, «A polarization of knowledge. Specialization on contemporary Asia in the United States», *The Journal of Asian Studies*, vol. 33, n° 4, août 1974, pp. 515-522.

إنّ قراءة هذه النصوص تحمل فائدة كبرى لأنها توضح مدى صعوبة أن يُسمع الباحثون وجهة نظرهم وأن يؤثروا حقاً في المسار السياسي للأحداث.

حاول فيربانك تبرير الحوار مع المؤسّسات، فيما لامه ليفنغستون على مساوماته. هكذا كان كل شيء يفرّق بين الأستاذ المشهور وتلميذه الراديكالي، من اختياراتهم السياسيّة والعلميّة والمؤسسيّة، وصولاً إلى أسلوبهم في التخاطب، إذ بقي فيربانك يحافظ على التوازن بين التعاطف الودّي («عزيزي جون») والكتابة المنضبطة، فيما كان أسلوب ليفنغستون يراوح بين اعتماد صيغ الاحترام التقليديّة («حضرة البروفيسور فيربانك») وعبارات التورية التي تنمّ عن الغضب العميق ضد نظام العالم - وبصورة خاصة ضد نظام عالم الثقافة الذي كان يحتل فيه موقِعاً غير مستقر (انتهى به الأمر بأن يكتب ردّاً على رسالة فيربانك «لقد سئمت من لَظُم رأسي بالجدران»).

بطريقتهم الخاصة إذًا، شارك مفكرو الكونفوشيوسيّة الجديدة بإعادة النظر الواسعة بعلم الصينيّات الذي كان منذ فترة طويلة يفرق في أوهامه المريحة حول آسيا الخالدة. كانوا جزءاً من جيل الباحثين الذين لفتوا أسلافهم إلى أنّ الدراسة الكلاسيكيّة للثقافة الصينيّة لم تعد قابلة للاستمرار فيما يحتاج العديد من الصراعات السياسيّة القارة الآسيويّة. ومع ذلك، سيكون من الخطأ ألا نحتفظ عن الكونفوشيوسيين الجدد سوى برغبتهم في القطيعة مع علم الصينيّات، لأنّهم للمفارقة كانوا أيضاً من ورثة هذا العلم. بدءاً من الستينيات، كان الاختصاصيون بالصينيّات بالذات هم الذين أسهموا بإدخال زملائهم الآسيويين إلى الجامعات الأميركيّة. وعلى حدّ تعبير أحدهم، فريدريك موت: «لا بدّ من أن ينتمي علم الصينيّات إلى أهله الأصليين؛ حينذاك، سيتبيّن لهذا العلم أنّ الآسيويّين كانوا يمتلكون على الدوام وعياً حقيقياً بصلاح هذا المجال [دراسة الصين]، وهم

حافظوا، وبشكلٍ أفضل من أيّ كان، على أبعاده الحقيقيّة»⁽⁴⁵⁾. هنا يكمن الأمل في أنّ مستقبل هذا التخصص، الذي كان منهجه يُواجه اعتراضاً متزايداً، يقع على عاتق الصينيين أنفسهم، كون هؤلاء يمتلكون وعياً أقوى بمجمل الثقافة الصينيّة التي لا يُمكن تجزئتها إلى طبقات علميّة. ربّما بشكل لا منطقي، كان الفاعلون الذين يحتلّون المواقف الأكثر كلاسيكيّة في المجال الأكاديمي غالباً ما يفسحون في المجال أمام اختصاصيّ العلوم المُنحدرين من العوالم غير الغربيّة لإبداء آرائهم. لذلك في بداية الثمانينيّات، عندما انكبّت الدراسات الآسيويّة على البحث في تطوّرها بفضل النقاش الذي أثارته تحليلات إدوارد سعيد، تسوّى لها في الوقت نفسه أن تُلحظ التقارب بين تساؤلاتها وما كان يطرحه هذا الأخير، وأن تُشرع بعمليّة تفكير هادئة حول الطريقة التي ينبغي أن تُقارب بها بعد الآن موضوعها⁽⁴⁶⁾: خلافاً لما كان يحدث في مجالات تخصّصيّة أخرى، فقد نجحت في مُطابقة تعبير المثقّفين الآسيويّين مع تفكيرهم.

هذه الاستمراريّة الخفيّة بين الصينولوجيّين والكونفوشيوسيّين الجُدد تسمح لنا بفهم شكل النقد الذي بلّوره هؤلاء، والفرق الملحوظ مع نقد زملائهم العرب والهنود، الذي انطبع بشكلٍ أعمق بالماركسيّة والعالميّة. أيدت الصينولوجيا الأميركيّة بالفعل في وقت مبكر وجهة نظر الماندرينيين، بحيث «رُكّزت اهتمامها على «التقليد العظيم»

(45) فريدريك موت، «قضيّة صلاح السينولوجيا»،

F. W. Mote, «The case for the integrity of sinology», *The Journal of Asian Studies*, vol. 23, n° 4, août 1964, p. 532.

(46) أنظر في هذا الصدد الملف الذي أعده روبرت كاب،

Robert Kapp, *The Journal of Asian Studies*, vol. 39, n° 3, mai 1980.

للصين وحاولت تبني روح [إيتوس] أهل الفكر الذين كانت تدرسهم»⁽⁴⁷⁾. والواقع أنَّ هذا الانتحاء الكلاسيكي، كي لا نقول النخبوي، كان يتوافق تماماً مع استعدادات الطلاب الذين شكّلوا جيل الكونغوشيوستيين الجُدد الأميركيين؛ ذلك أنَّ مُتَابَعَة هؤلاء الطلاب دراستهم في آسيا (في كثير من الأحيان على يد مفكّري الجيل الثاني)، واستعداداتهم الاجتماعية (أنجزوا أطروحاتهم في الجامعات الكبرى في بلدهم ومن ثمّ درّسوا فيها)، كما الفكرية (اعتمدوا على نصوص التقليد المعرفية التي تبناها بمُجملها) أسهمت في مُوَاءَمة سلوكيات علماء الصينيات وطلابهم الصينيين الأكثر تفوّقاً. لقد كانت الكونغوشيوستية الأميركية الجديدة في الأصل إنتاج تقليدٍ أكاديميٍ نخبويٍّ مرتبط بالجامعات الكبرى في الساحل الشرقي. وعلى الرّغم من أنّها تنطوي على بُعْدٍ مهمٍّ معادٍ للهيمنة، إلّا أنّها وجدت نفسها مرتبطة بتحوّلات المعارف الغربية وبالجامعات التي كانت أكثر من أسهم في ضمان الهيمنة العالمية لتلك المعارف بالذّات. فالنّظر إلى المعارف المتحرّرة من الاستعمار على أنّها تشكّل قطعة جذرية مع المنظومات المعرفية في الغرب هو أمر خاطئ للغاية، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مسارات المثقّفين ما بعد الكولونياليّين وعلاقاتهم بمقارّ المعرفة الغربية. إنّ الكونغوشيوستيين الجُدد هم في مكانٍ ما أبناء أزمة الصينولوجيا الأميركية، التي اضطرّت لتطوّر نظرتها إلى العوالم التي تدرسها وإدخال إسهام الباحثين الآسيويين.

(47) جورج سكينر، «ماذا بإمكان السينولوجيا أن تفعل للعلوم الاجتماعية»،

George W. Skinner, «What sinology can do for social sciences», *The Journal of Asian Studies*, vol. 23, n° 4, août 1964, p. 517.

ولكن، مثلما كان الكونغوشيوسيون الجُدد أبناء أزمة معرفيّة، كانوا كذلك أبناء الأزمة السياسيّة التي أعادت رسم الديمقراطية الأميركيّة في السبعينيّات من القرن الماضي. انطلاقاً من عمليّات متناقضة أحياناً (مطالبات الأقليّات العرقيّة، تطوّر رأسماليّة نيوليبراليّة، التشكيك بسياسة خارجيّة تُظر إليها على أنّها إمبرياليّة، وما إلى ذلك)، شكّلت أسس الديمقراطية والمُواطنة الأميركيّة هدفاً لإعادة تعريف أساسيّة. شارك العديد من الفلاسفة بقوة في النقاش الذي دار حول تحولات الحداثة السياسيّة الليبراليّة، مثل تشارلز تايلور Charles Taylor، أَلستير ماك إينتاير Alastair MacIntyre أو جون راولز John Rawls. في الواقع، شارك هؤلاء المفكّرون، بدرجات متفاوتة، في العديد من المؤتمرات والمنشورات التي رعاها الكونغوشيوسيون. هذه المُشاركات لم تُكن بأيّ حال من قبيل المصادفة، وهي تشهد على أنّ الكونغوشيوسيّة الأميركيّة كانت أيضاً حركة سياسيّة تهدف إلى اتّخاذ موقف في النقاش الدائر حول التغيرات السياسيّة لفترة «الحداثة المتقدّمة». كان بإمكان الكونغوشيوسيين إدعاء امتلاك تقليدٍ آسيويّ يخوّلهم مُساءلة التجارب السياسيّة للغرب. ولكنهم طمحوا أيضاً لأن يكونوا الناطقين باسم المجموعات الآسيويّة التي كانت تُعلن للملاّ انتماءها الكامل للمجتمع الأميركي، في الوقت نفسه الذي كانت تُطالب فيه بإعادة النّظر في ما يعنيه أن يكون المرء مُواطناً في بلد متعدّد الثقافات وفي عالمٍ مُترابط على نحوٍ مُتزايد.

هكذا كان المثقّفون الآسيويّون يصنّفون في خانة مُتابعي المطالبة بـ«التعدديّة الطوعيّة»⁽⁴⁸⁾ التي ظهرت في المجتمع الأميركي، أي ببلورة

(48) لورانس فاحس، المشكّال الأميركي، العرق والإثنيّة والثقافة المدنيّة،

Lawrence H. Fuchs, *The American Kaleidoscope. Race, Ethnicity and the Civic*

إطارٍ سياسي يُمكن كلَّ شخص من أن يُبرز انتماءاته الإثنية والمجتمعية. في الحرم الجامعي الأميركي، كان هؤلاء يتابعون مشروعاً وُلد في الستينيات في عهد الرئيس جونسون. فمن خلال مشروع «المجتمع الجديد»، أصبح التمييز العنصري في الواقع قضية مركزية، وهي ارتبطت بقضية التعليم العالي، بحيث نُظر إلى تمكين وصول طلاب الأقليات إلى الجامعة (وصول الأميركيين من أصول أفريقية بشكلٍ خاص) على أنه إحدى أكثر الوسائل فعالية للقضاء على التفاوتات الشديدة التجذّر. لكن في الوقت نفسه، وجدت الصراعات السياسية التي كان يعيشها المجتمع الأمريكي، والتي بوشر التصدي لها، مستقرّاً على أرض الحرم الجامعي⁽⁴⁹⁾. وبما أنّ الوسط الأكاديمي كان يتمتع بحماية نسبية، أصبح المكان الذي يلتقي فيه الناس المُنغمسون في هذه الصراعات، سواء أكانوا المُعارضين لحرب فيتنام، أم المناضلين لحقوق الأقليات (الإثنية والجنسية) أو المعارضين بشكلٍ عام للمجتمع الأبوي والرأسمالي.

لكن الجامعة التي اعتُبرت في البداية على أنّها علاج لظاهرة عدم المساواة، سرعان ما بدت كأحد مسببات عدم المساواة بالذات. فمن خلال تسهيل دخول الأشخاص الذين لم يُكن بإمكانهم الانتساب إليها من قبل، سلّطت سياسة جونسون الضوء على الأمر الذي كان من المُفترض بالجامعة مُحاربته: كلما زاد عدد طلاب الأقليات في الحرم الجامعي، تزايد اقتناعهم بواقع التسلّط الذي يفيد منه البيض والذكور والمتغايرون جنسياً. فبدلاً من أن تكون دراساتهم دافعاً للتحرّر،

Culture, Middletown, Wesleyan University Press, 1990.

(49) إيمانويل والرشتاين وبول ستار (إشراف)، قراءة في أزمة الجامعة،

Immanuel M. Wallerstein et Paul Starr (dir.), *The University Crisis Reader*, 2 tomes, New York, Random House, 1971.

ظهرت وكأَنَّها «خدعة» للحفاظ على امتيازات الطبقة الحاكمة. وفي اللحظة التي بدا فيها أَنَّهُ تَمَّ احتواء هذه النخبة من الأقليات، بانت ملامح حركة مُوازِية ومُعَاكِسة اعترضت هذه النخب عبرها، انطلاقاً من الجامعات، على نظام سلطة كانت هذه الجامعات بالذات واحدة من الأجهزة الرئيسة في إعادة إنتاجه.

هذا يفسّر الوضع المعقّد للأحرام الجامعيّة الأميركيّة عند منعطف الستينيّات والسبعينيّات. فلكونها مكاناً محيّداً نسبياً عن تقييدات العالم، شكّلت إطاراً للأفراد الذين لم يلتقوا ببعضهم من قبل لكي يعوا فروقاتهم ويصوغوها في كلمات. أصبحت الجامعة بشكلٍ لا ينفصم «سبباً» و«حلاً» لشكليّ من الاغتراب السياسي والعرقي. هنا تفكّر السياسيّون والمدرّسون والطلّاب بأفضل طريقة للتصدّي لهذا الاغتراب. ويبدو أَنّ فكرة توفير مساحة أكبر في البرامج للمراجع والنصوص التي لا تأتي من التقاليد الأوروبيّة شكّلت حلاًّ توفيقياً مقبولاً، ما جعل من المُمكِن إعطاء مكان للطلّاب الذين كانوا يأخذون مسافةً من القاعدة السائدة⁽⁵⁰⁾.

هكذا يتوجّب فهم تأسيس أقسام الدراسات السوداء أو الأفريقيّة، وكذلك أقسام الدراسات النسويّة (ثمّ الجندريّة) في هذه السنوات؛ ومن بعد ذلك، التغيرات في أقسام الدراسات الآسيويّة والرغبة في توفير مساحة أكبر للأصوات الآسيويّة المُعاصرة. كلّ ذلك يشهد على وصول مجموعات غالباً ما كانت تعيش مُنكفئة خارج الجامعات،

(50) آرثر لوفين (إشراف)، التعليم العالي في أميركا. 1980-2000.

Arthur Levine (dir.), *Higher Learning in America. 1980-2000*, Baltimore, John Hopkins University, 1993, p. 261 et sq.

وذلك بفضل النشاط السياسي المتواصل والتدابير التشريعية التي ألغت تدريجياً التمييز الذي كان يطالها. وقد دفع ذلك باتجاه إعادة النظر في البرامج التعليمية التي كانت عرضة للانتقاد لما تحتويه من انحيازٍ أوروبي مركزي، ما مهّد الطريق أمام حركة «التخصّص في الاختلاف»⁽⁵¹⁾: افتتحت أقسامٌ جديدة تهدف إلى وُضْع مناهج تمكّن الأقليات من أن تجد الأدوات النظرية التي تُسهم في فهم أفضل لآليات استبعادها.

يجب وُضْع الكونفوشيوسية الجديدة في سياق هذه الحركة الفكرية والسياسية، حتّى لو كانت لا تشكّل سوى تكملة غير مباشرة، أقلّ جذرية بلا منازع من أقسام الدراسات الأميركية الأفريقية. ومع ذلك، بالاستناد إلى هذه الدراسات الأخيرة، بدأ الآسيويّون، منذ السبعينيات من القرن الماضي، بالاحتجاج ضدّ انحسار وجود جالياتهم في الجامعات وفي المجتمع، في وقتٍ كان فيه وزنهم الديموغرافي يتزايد⁽⁵²⁾. ثمّ قام العديد من المفكرين الآسيويّين بتطوير معرفة الثقافات الآسيوية وتوثيق أقدمية هذه الجاليات في الولايات المتحدة، مُبلّورين

(51) ألبرتا آرثرز، «الإنسانيّات في تسعينيات القرن الماضي»، Alberta Arthurs، «The humanities in the 1990s»، من ضمن كتاب آرثر لوفين (إشراف)، التعليم العالي في أميركا، مرجع سبق ذكره، ص ص 259-272.

(52) كريستوفر لي، «الدياسبورا وعبر الوطنيّ والدراسات الآسيوية الأميركية. مواقف ونقاشات»، من ضمن كتاب واتي أندرسون وروبرت لي (إشراف)، النزوح والشتات. الآسيويّون في الأميركيّين،

Christopher Lee، «Diaspora, transnationalism and Asian American studies. Positions and debates»، in Wanni Anderson et Robert G. Lee (dir.)، Displacements and Diasporas. Asians in the Americas، New Brunswick، Rutgers University Press، 2005، pp. 23-40.

«ماضياً قابلاً للاستخدام»⁽⁵³⁾ يُمكن من تكوين شكلي من أشكال الهوية السياسية ويُساعدهم على المطالبة بحقوقهم.

كانت فكرة الماضي الذي يُمكن استخدامه في سبيل التأثير سياسياً على الحاضر في قلب مشروع الكونغوشيوسيوية الجديدة التي أتاحت للأسويين الأميركيين، من بين خيارات دينية وعلمانية أخرى، التفكير بانتمائهم إلى عوالم عدّة وإعطائه بُعداً سياسياً. والمشروع أيضاً، بهذا المنحى، يشكّل فلسفة المهاجرين وأبنائهم، الذين من خلال اندماجهم في بوتقة الصهر الأميركية، أعادوا اكتشاف (إذا لم ي اخترعوا) ثقافة خاصّة، تلك التي تعود للدياسبورا الآسيوية على الأراضي الأميركية. هذا الميل للنظر إلى الذات كصلة وصل بين الشرق والغرب تأكّد في التسعينيات من القرن الماضي. في سياق نموّ الجالية الآسيوية من جهة، الذي جعلها تُواجه التنوّع المُتنافر في أصول أعضائها، وإرساء الديمقراطية والازدهار غير المسبوق في آسيا من جهة أخرى، الأمر الذي سهّل جميع الإسقاطات، وحتّى العودة الموقّعة إلى البلدان التي كانت تشهد تغيّراً تاماً. فالكونغوشيوسيوية الجديدة التي تُعرّف أحياناً بأنّها «تقليد نقال»⁽⁵⁴⁾ (وهو المصطلح الذي يؤشّر على قدرتها على التحرك والتكيف مع سياقات مُختلفة)، كانت تتماشى تماماً مع الزمن الذي تشكّلت فيه المجتمعات الآسيوية في أميركا محلياً، مع تسليط الضوء في الوقت نفسه على الروابط التي تجمعها بآسيا.

(53) كارين أنغيلار- صن جوان (إشراف)، حالة أميركا الآسيوية. النشاط والمقاومة في التسعينيات،

Karin Aguilar-San Juan (dir.), *The State of Asian America. Activism and Resistance in the 1990s*, Boston, South End Press, 1994.

(54) روبرت نيفيل، كونغوشيوسيوية بوسطن، مرجع سبق ذكره.

الفصل الثاني

«العودة» إلى آسيا في السبعينيات والثمانينيات: الكونفوشيوسية والحادثة الآسيوية

منذ منتصف السبعينيات، كما قلنا، إنّ الافتراض بأنّ الكونفوشيوسية يمكن أن توفر أخلاقيات حياة قادرة على مُواجهة صعوبات الحداثة سوف يؤدي إلى تشكيل الكونفوشيوسية الأميركية الجديدة. مع ذلك، كان الوضع غير مؤاتٍ، إذ انهارت الكونفوشيوسية في الصين قبل حوالى ستين سنة. وما أبقت الماوية منها كان مُرتبطاً بالنظام الإمبراطوري الذي أذلّ البلاد أمام الغربيين، فيما بقيت صورة كونفوشيوس، من ناحيته، تتطابق بشكلٍ دائم مع شخصيّة في غاية الرجعية.

خارج الصين الشيوعية، لم يكن وضع الكونفوشيوسية بأفضل حال. فقد ظهرت، كما سنرى، كمنظومة مُعتقدات مُعارضة للحداثة الرأسمالية وكمعوق لتنمية المجتمعات في المنطقة. من تايوان إلى سيول أو هونغ كونغ، كان المفكرون والسياسيون يتشاركون بفكرة أن الثقافة التقليدية هي المسؤولة عن الفقر الذي ما زالت تعانيه المنطقة. بالتأكيد، تشكّلت مجموعة من المفكرين الكونفوشيوسيين في الشتات ما بين هونغ كونغ وتايوان، في محاولة منهم لضخ الحياة في تقليدٍ أتى «المانيفستو» ليذكر بملاءمته في عالم يُهيمن عليه

الفكر الغربي. لكنّ هذه المحاولات الفلسفيّة للصمود ظلّت محدودة، حيث بدت وكأنّها احتجاجٌ بطوليّ لجيلٍ من المثقّفين الشهود على انهيار منظومة فكريّة كبرى، أكثر ممّا هي المدخل لتجديدها. وبعيداً عن القدرة على تغيير العالم، كان على الفلاسفة الكونفوشيوسيين أن يقصروا اهتمامهم على التفكّر به، بعدما تبين لهم انحسار تأثير التقاليد الآسيويّة على العصر الحديث.

ومع ذلك، في هذا السياق غير المؤاتي، ظهرت الكونفوشيوسيّة الأميركيّة الجديدة، التي أثارت حولها التعليقات المشكّكة لمُعظم المُراقبين⁽¹⁾. كيف يُمكن فهم هذا الأمر؟ نلفت هنا إلى أنّ التجديد الكونفوشيوسي حدّث في لحظة محوريّة في عمليّة التحديث الرأسمالي في آسيا، حيث وصلت بلدانٌ عدّة في المنطقة إلى مستويات من التنمية جعلتها أقرب إلى البلدان الغربيّة. ولكنّ للمُفارقة، فإنّ هذا الدخول إلى الحداثة الاقتصاديّة ترافق مع إعادة اكتشاف التقاليد الخاصّة، كما لو أنّ هذه المجتمعات، وهي على وشك أن تتحوّل بالكامل إلى النمط الغربي من الناحية الاقتصاديّة، سعت إلى إبراز اختلافها من الناحية الثقافيّة. هكذا ارتبط إحياء الكونفوشيوسيّة منذ الانطلاق بالنقاش

(1) «إنّ التحوّل المُفاجئ في حُكم الأوساط الأكاديميّة على الكونفوشيوسيّة لا مثيل له في التقييم الحديث للمجتمعات التقليديّة والأديان»، كوه بيونغ-إيك، الكونفوشيوسيّة في التحوّل الحديث في آسيا.

Koh Byong-ik, «Confucianism in Asia's modern transformation», *Korea Journal*, vol. 32, n° 4, 1992, p. 47.

«إنّ قيمة العمل الكونفوشيوسي قد انتعشت مؤخّراً على سوق النماذج»، كيروزومي ماكوتو، «طبيعة كونفوشيوسيّة توكوغاوا المُبكرة»،

Kurozumi Makoto, «The nature of early Tokugawa confucianism», *Shisō*, numéro spécial «confucianisme et sociétés asiatiques», 1990 (traduit et adapté par Herman Ooms, *Journal of Japanese Studies*, vol. 20, n° 2, 1994, p. 337).

حول الحادثة في آسيا. لقد فرض هذا التجديد نفسه في سياقٍ دَفَعَ بالمجتمعات التي كانت تشهد تحوّلاً عميقاً تحت تأثير الرأسمالية المُعوّلة بصورة مُتزايدة، إلى استعادة (أو حتّى إعادة بناء) تاريخها.

نفهم المَوقع الخاص الذي احتلّه الكونغوشيوستيون الأميركيون في هذه المنظومة. فقد قاموا بالتدريس في جامعات كانت في قلب النّظام العالمي، وأُتيحت لهم الفرصة بالفعل للتساؤل حول مفاعيل الحادثة الرأسمالية التي كانت المجتمعات الآسيوية تدخلها لتوّها. إنهم لم يعرضوا على هذه المجتمعات العودة إلى الماضي، بل المُحافظة على نوعٍ من الإخلاص للذّات في زمن التحوّلات. في المقابل، وجَدَ الكونغوشيوستيون الأميركيون في بروز آسيا الرأسمالية ساحة فكرية وسياسية يُمكنهم من خلالها تأسيس مشروعهم التجديدي. فلدى دعوتهم إلى جامعات المنطقة، والاستعانة بخبراتهم، تركوا جانباً ثوب العلامة ليظهروا بمظهر المفكرين المُلتزمين بالكونغوشيوستية الجديدة.

في لعبة التبادل هذه بين الجامعات الأميركية وآسيا المُتسائلة عن تحديثها، قامت سنغافورة بدورٍ حاسمٍ كنقطة تواصل. وكما سنرى الآن، كانت هذه الدولة- المدينة، وهي على وشك أن تصبح واحدة من المراكز الرئيسة للرأسمالية العالمية، تسعى في الوقت نفسه لأن تتحوّل إلى منصّة إقليمية للكونغوشيوستية. وقد دارت فيها نقاشات عدّة، تَواجه خلالها مثقّفون وسياسيون حول المَوقع الذي يتوجّب أن يُعطى للقيم الآسيوية في زمن التحديث. من خلال تتبّع هذه المُناقشات، نفهم لماذا في أوائل الثمانينيات، دعت حكومة

سنغافورة رسمياً أكبر الأسماء المعروفة في عالم الكونفوشيوسية العالمية إلى الاستقرار في الجزيرة والالتحاق بمعهد أنشئ حديثاً ليكون في خدمة القضية الكونفوشيوسية، ما أعطى لهذه الفكرة صدقاً غير مسبق. وعلى ضوء عودة مثقفين إلى آسيا بعد أن كانوا قد غادروها منذ عقودٍ ليستقرّوا في أميركا الشماليّة، فإنّ سنغافورة راهنت على قيام كونفوشيوسية جديدة، تتماشى مع التغيّرات الناجمة عن الحداثة الرأسمالية.

التحديث والتغييرات الاجتماعية: إضفاء الطابع الكونفوشيوسي على سنغافورة

إنّ السياق الاجتماعي والسياسي والاقتصادي لسنغافورة في السبعينيات من القرن الماضي يجعل من الممكن أن نفهم السبب في أنّ هذا الإقليم الصغير، وهو الذي بقي حتّى ذلك الحين منطقة نائية نسبياً، سيقوم بدورٍ رائد في الكونفوشيوسية الجديدة. فهذه الدولة- المدينة، وهي مُستعمرة بريطانية سابقة، تحتلّ موقعاً فريداً في آسيا. تقع سنغافورة عند طرف شبه جزيرة الملايو، وهي جزيرة تقع في وسط مضيق ملقا، عزلها البريطانيون عن بقية المناطق الداخلية لتحويلها إلى ميناء استعماري⁽²⁾. لكنّ المدينة المزدهرة التي نشأت بفضل التجارة الدولية تتمتع بخاصية أخرى: فثلاثة أرباعها من الصينيين، حصيلة الهجرة التي أدّت إلى تكوين جالية تُدعى بيراناكان.

(2) كونستانس ماري تورنبول، تاريخ سنغافورة الحديث،

C. Mary Turnbull, A History of Modern Singapore, 1819-2005, Singapour, National University of Singapore Press, 2009.

في الخمسينيات، عندما أدركت لندن أن لا مفرّ من استقلال الأراضي التي تتولّى إدارتها، ارتأت ضمّ سنغافورة إلى اتحاد مالايا. في العام 1963، أصبحت المدينة مستقلة، وانضمت إلى ماليزيا الخارجة نهائياً من تحت المظلة البريطانية. لكن بعد عامين، تمّ طردها من الاتحاد الماليزي بسبب الخلافات بين نخب كوالا لامبور ونخب سنغافورة، وأغلبهم من الصينيين. هكذا فإنّ سنغافورة - الدولة الوحيدة في العالم التي استقلت مرتّين، والإقليم الصغير من دون موارد، وجدت نفسها معزولة في جنوب شرق آسيا في عزّ الحرب الباردة، مُحاصرة بين ماليزيا المُعادية لها وإندونيسيا المُترامية الأطراف بحجم قارّة.

تحت قيادة حزبٍ أوحّد، حزب العمل الشعبي (PAP)، ودولة تنمويّة⁽³⁾ منصرفة كلياً لقيام عمليّة تحوّل اقتصادي في البلاد، نجحت المدينة في فرض نفسها «كنموذج» للتطوّر الرأسمالي في آسيا. على مدى ثلاثة عقود، شهدت واحداً من أعلى معدلات النمو الاقتصادي في العالم

(3) كما لاحظت أليس أمسدن Alice H. Amsden بالفعل في حالة تايوان. فهي الدولة التي تبدو كلاعب رئيس في التطوّر الرأسمالي في آسيا، أنظر «الدولة وتطوّر تايوان الاقتصادي»، ضمن كتاب بيتر إيفانز، ديتريتش روشماير، تيدا سكوكبول (إشراف)، إعادة الدولة إلى الداخل.

Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer et Theda Skocpol (dir.), **Bringing the State Back In**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

إنّها لمُفارقة في أن نرى بعد بضع سنوات قادة دول يبحثون من خلال قيم آسيوية أو كونفوشيوسية مُفترضة عن النجاح الاقتصادي للنموذج الآسيوية. لإلقاء نظرة تاريخية عن الحالة التنمويّة في آسيا حتّى إعادة تشكيلها النيوليبرالية الحديثة، أنظر باي-غيون بارك، ريتشارد هيل، وآساتو سايتو (إشراف). تحديد موقع النيوليبرالية في شرق آسيا. فضاءات نيوليبرالية في الدول التنبويّة.

Bae-Gyoon Park, Richard C. Hill et Asato Saito (dir.), **Locating Neoliberalism in East Asia. Neoliberalizing Spaces in Developmental States**, Chichester, Wiley-Blackwell, 2012.

(بمعدّل وسطي 5.5% بين 1950 و1965، و10.3% بين عامي 1965 و1983⁽⁴⁾)، ما جعلها تخطو «من العالم الثالث إلى العالم الأول»⁽⁵⁾، على حدّ تعبير الأب المؤسّس، لي كوان يو. ولكونها محرومة من المَوارد الطبيعيّة، كان عليها أن تُعيد اختراع اقتصادها بالكامل. بادئ الأمر، انخرطت في سياسة صناعيّة مُستوحاة من التنمية اليابانيّة. وبسرعة كبيرة، استعجلت بروز قطاع الخدمات لتؤهّل نفسها كمركزٍ ماليّ عالمي: ففي أوائل الثمانينيّات، شكّلت الخدمات 62% من ناتجها المحليّ الإجمالي، وبلغ إجمالي الأصول الماليّة 130% من الناتج المحليّ الإجمالي نفسه (نسبة مُماثلة لتلك الموجودة في الولايات المتّحدة)⁽⁶⁾. كدولة مزدهرة في وسط منطقة ما زالت تُعتبر متخلّفة، وكجزء أساسي من التحالفات الغربيّة في سياق الحرب الباردة، تمكّنت سنغافورة من تعزيز استقلالها الذي كان بوسع قلة من الناس أن تُراهن عليه قبل بضعة سنوات.

ولكن في أواخر السبعينيّات، بدأت سنوات عدّة من التغيّر الاقتصادي العميق في إنتاج تأثيرات اعتُبرت غير مرغوب فيها من قبل الحكومة.

(4) هيلين هوغ (إشراف)، تحقيق التصنيع في شرق آسيا،

Helen Hugues (dir.), *Achieving Industrialization in East Asia*, Cambridge/ New York, Cambridge University Press, 1988, p. 5.

(5) لي كوان يو، من العالم الثالث إلى الأول. قصّة سنغافورة 1965-2000،

Lee Kuan Yew, *From Third World to First. The Singapore Story, 1965-2000*, New York, Harper, 2000.

وبشكل أكثر تحديداً، في أوائل الثمانينيّات، دخلت سنغافورة فئة البلدان المتوسطة الدخل. ولكن بمتوسط دخل يبلغ 6.620 دولاراً للفرد الواحد، فإنّها احتلّت المرتبة الأولى بين النُمور، متقدّمة على تايوان (2.677 دولاراً) أو كوريا (2.010 دولار).

(6) هيلين هوغ (إشراف)، تحقيق التصنيع في شرق آسيا، مرجع سبق ذكره.

ما دفعها إلى اللجوء إلى الفلاسفة وعُلماء الاجتماع المحليين للإفادة من خبرتهم الأكاديمية حول التحديات الاجتماعية التي تسببت بها سياستها التحديثية. هذا التفكير سوف يشكّل بدايات المشروع الكونفوشيوسي الجديد. قام هو وينغ منغ، وهو أستاذ جامعي تلقى علومه في سنغافورة الكولونيالية وأكسفورد، قبل أن يتولّى إدارة قسم الفلسفة في جامعة سنغافورة، بصياغة تشخيص من مرحلتين فرض نفسه في أدبيات ذلك الوقت. وفقاً له، كانت التغييرات الاقتصادية مسؤولة عن التوتّرات الاجتماعية والسياسية:

«على الرّغم من أنّ مسار التحديث السنغافوري لم يتسبّب بالكوارث التي تُواجهها إيران اليوم [المقصود الثورة الإسلامية]، فقد لنا نصيبنا من التوتّرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. لقد مرّت سنغافورة بعقد من الاضطرابات الصناعية الواسعة النطاق، بدءاً من الإضرابات العنيفة، وإغلاق المؤسسات، وأعمال الشغب الطلابية بتحريض من النقابات، والحملات المناهضة للاستعمار، والصراعات السياسية [...]»⁽⁷⁾.

بعبارة أخرى، شهدت سنغافورة هذه الانتفاضات التي رافقت بروز الرأسمالية، ولاسيّما في سياق التحديث الغربي المُبالغ فيه (كما وُرد في الإشارة إلى إيران، التي كانت قبل ثورة 1979 من بين الدول الأكثر انخراطاً في هذا المسار).

(7) هو وينغ منغ، «التغيير الثقافي والقيم الاجتماعية»، ضمن كتاب سو سوي-هوك وراغبير باتال (إشراف)، *سنغافورة حوالى عام 2000*.

Ho Wing Men, «Cultural change and social values», in Saw Swee-Hock et R. S. Bhatia (dir.), *Singapore Towards the Year 2000*, Singapour, Singapore University Press for the Singapore Association for the Advancement of Science, 1981, p. 141.

فضلاً عن هذه المشكلات، أدّى التحديث الاقتصادي إلى مجموعة ثانية من التحوّلات:

«تمّ تجاهل بعض المعايير التقليدية بشكلٍ مُتزايد - قوة الروابط الأسريّة، طاعة الوالدين، الحبّ، احترام ورعاية الأهل المتقدّمين في السنّ، قدسيّة الزواج، الاعتدال، العمل المُثابر، وما إلى ذلك-، لمصلحة المفهوم الفردي والمادّي للحياة»⁽⁸⁾.

كان الموضوع يتعلّق إذاً هذه المرّة بعواقب الانحلال الشامل للتركيبة الاجتماعيّة الناجم عن انهيار توازنها القديم. إلّا أنّه في أيّ حال، طرحت هذه القضايا في نهاية المطاف مسألة سياسيّة على الحكومة. وسواء كان ذلك بسبب الإضرابات والانتفاضات الطلابيّة أو التحوّلات في الجسم الاجتماعي، فقد خشيت الحكومة من إعادة النّظر بالسلطة التي مارسها بشكلٍ مُطلق تقريباً منذ استقلال البلاد.

إنّ التاريخ السياسي لسنغافورة يعود بالفعل لأحد أكثر الدول استبداديّة في فترة ما بعد الاستعمار. فور الحصول على الاستقلال، انقلب «حزب العمل الشعبي» بقيادة لي كوان يو ضدّ حلفائه السابقين، الذين كان قد شكّل معهم جبهة مُناهضة للاستعمار: تمّ كمّ أفواه النقابات، ورمي الشيوعيين في السجون، وإسكات مُختلف الفصائل الليبراليّة للمجتمع المدني، كما تمّت السيطرة على الجامعات ومُراقبة الصحافة. أمّا القوانين العائدة لغرض حالة الطوارئ التي اعتمدت من قبل لندن خلال فترة النضال ضدّ الاستعمار، فقد أُبقيت بذريعة المخاطر الخارجيّة والداخليّة التي تترصّ بالدولة الفتية. وانتقلت السلطة كلياً إلى أيدي

(8) المرجع نفسه، ص 144.

نخبة محلية، تلقّت تعليمها في الجامعات في الفترة الاستعماريّة، وبخاصّة لي، رئيس الوزراء الذي لم يتزحزح من منصبه، لدرجة أنّه حين قرّر التقاعد (وتمرير السلطة إلى ابنه، بعد فاصل قصير) سجّل الرقم القياسي لأطول مدّة أمضاها مسؤولٌ في العالم في تحمّل المهمّات السياسيّة.

في هذا النظام القمعي، كانت المساحات النادرة للحرية تتوافر في الانتخابات فقط، التي كان يُسمح فيها استثنائياً لبعض الشخصيات المُستقلّة بأن تخوض غمار هذه التجربة. من هنا، بدءاً من أواخر السبعينيّات، وجد مرشّحو السلطة أنفسهم لأوّل مرّة في وضعٍ صعب في مواجهة المعارضة. وإثر بروز اختلالات داخل الجسم الاجتماعي بسبب تسارع الوتيرة الاقتصاديّة، فسّر القادة هذه التطوّرات على أنّها علامة على تآكل الشرعيّة القائمة على قدرتهم على تأمين مستوى عالٍ من التطوّر المادّي للمواطنين مقابل عزوفهم عن التقاسم الديمقراطي للسلطة. وبعد تيقّن السلطة أنّ تعزيز الاستبداد قد يؤدّي إلى تفاقم الوضع، قرّرت الانصراف للنظر في أسباب المشكلة ووضع إطارٍ أيديولوجيّ جديد، كانت تأمل بأن يُساعدها في الإمساك مجدّداً بزمام الأمور.

في هذا الوضع السياسي انطلق النقاش حول القيم الآسيويّة، حيث قامت فرضيّة الكونغوشيو سيّة المتجدّدة بدورٍ مركزيّ. كان الحديث عن القيم الآسيويّة وسيلة استخدمتها الحكومة السنغافوريّة للإمساك مجدّداً بخيوط اللعبة. هذه القيم في الواقع تستند إلى الانقسام الثنائي بين الغرب وآسيا؛ فالقيم التي يتأسّس عليها الغرب الحديث (الفرديّة، الديمقراطيّة، الإقرار بقيمة الاختلاف السياسي، وما إلى

ذلك) لا تتوافق مع القيم التي تقوم عليها المجتمعات الآسيوية (حيث الأسبقية للجماعة على الفرد، القبول بنظام سياسي تكون فيه الحرية محدودة لخدمة الصالح العام، إبراز قيمة الانسجام، وما إلى ذلك). في بلد يشكّل الصينيون فيه 75% من السكّان، كما سبق وذكرنا، كان كونفوشيوس مفيداً للغاية لحكومة سنغافورة، التي ظنّت أنّ بإمكانها أن تجد في فكر المعلّم (أو بتعبير أدقّ في التفسير المُحافظ لهذا الفكر) سنداً للعلاقات الاجتماعية الهرميّة: من المُفترض أن يطيع الشابّ كبار السنّ، وتُخضع النساء للرجال، والمحكومون للحُكّام... إلخ، وفي المقابل يُمكنهم الاعتماد على رعاية القيمين عليهم. يُمكننا أن نقدّر الفوائد التي كان بوّ لي كوان يو أن يجنيها: كانت قيم الكونفوشيوسية تسمح له أن يأمل في إخماد مُطالبات عددٍ معيّن من المجموعات الاجتماعية -النساء، العمّال، المفكرين الليبراليين- الذين كانوا حينها يعارضونه بطريقة مباشرة إلى حدّ ما. بالنسبة إلى النساء، كانت مناسبة لتذكيرهنّ بواجب الطاعة لأزواجهنّ، وللعمّال بالانصياع لأصحاب العمل، وللأثليجنسيا بأهميّة الانسجام السياسي الذي لا يُمكن أن تخلّ به المُطالبات الديمقراطية. وقبل كلّ شيء، كان يُمكن مُواجهة الجميع بطبيعة مطالبهم غير الآسيوية، وبالتالي غير الأصيلة. بهذه الطريقة، كان المقصود أن يترسّخ لدى السنغافوريين وعيهم «بآسيائيتهم»، التي كانت حتّى ذلك التاريخ ثانوية بالنسبة إلى متطلّبات البناء الوطني والتنمية الاقتصادية.

نقاش العام 1975 أو فشل المُحاولات الثقافية الأولى

من أجل تحقيق غايتها، لجأت الحكومة إلى الأساندة الجامعيّين، وكانت تتوقّع أن يزوّدها بنوعٍ من التشخيص عن السكّان يأتي تأكيداً

لانتظاراتها، وفي الوقت نفسه أن يُسهموا في بلورة إطارٍ أيديولوجي للقيم الآسيوية. للوهلة الأولى، كنّا أمام علاقة نموذجية معرفة-سلطة، إذ اشركت جامعتا البلاد (جامعة سنغافورة ونايانغ) للعمل على توفير مجموعة من الخطابات القابلة للاستخدام مباشرة من قبل السلطة. في 15 تشرين الثاني (نوفمبر) 1975، نُظمت أوّل حلقة دراسية في جامعة سنغافورة، في كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، شارك فيها ستة أكاديميين، وعميد الكلية، وكإشارة للأهمية السياسية للحدث، لفتت مشاركة وزير الخارجية سيناثامبي راجارتنام Sinnathamby Rajaratnam، وهو أيضاً أحد مؤسسي الدولة - المدينة. يبدو أنّ جميع الظروف كانت مُتضافرة من أجل أن يحذو الوسط الفكري حذو قاده. لكنّ الواقع كان أكثر تعقيداً. فالأكاديميون السنغافوريون الذين كانت حريّاتهم مقيدة، عبّروا نسبياً عن شكوكهم بشأن وجود قيم آسيوية وهوية كونفوشيوسية. هذا هو الموقف الذي اتّخذه هو وينغ منغ Ho Wing Meng، الذي كان يدعم عادةً حزب العمل الشعبي⁽⁹⁾، لكنّه عبّر في مداخلة له⁽¹⁰⁾ عن أهمية اعتماد سياسة تحديثية، الأمر الذي يُعاكس منطق الدفاع عن القيم الثقافية. إنّ ما سمّاه «الجمود الاجتماعي لنظم القيم والمؤسسات الموروثة» هو المسؤول بنظره

(9) أنظر بشكل خاص مقال «القيم الأولية وراء تحوّل سنغافورة»، من ضمن كتاب كارنيال سينغ ساندو وبول ويتلاي (إشراف)، إدارة النجاح، قوالب سنغافورة الحديثة.

Kernial Singh Sandhu et Paul Wheatley (dir.), **Management of Success. The Moulding of Modern Singapore**, Singapour, Institute of Southeast Asian Studies, 1989.

(10) نُشرت من ضمن كتاب بإشراف سياه شي-ميو، القيم الآسيوية والتحديث: تفسير نقدي.

Seah Chee-Meow (dir.), **Asian Values and Modernization: a critical interpretation**, Singapour, Singapore University Press, 1977, pp. 1- 21.

عن «الركود الاقتصادي والفقر شبه الشامل» الذي تعانيه البلدان الآسيوية. لمواجهة ذلك، وقف إلى جانب برنامج تحديثي جذري، كاشفاً بذلك عن عدم ثقته بالقيم التقليدية وعن اعتقاده بأن هذه القيم لا يمكن إلا أن تكون عقبة في طريق التنمية. ومن هنا، دعا إلى ترشيد السياسات الاجتماعية-الاقتصادية، مشيراً إلى أنها يجب أن تُحدّد على أساس «عقلاني وتجريبي» وليس بناءً على «الترنّوات، والأبراج أو هذا العبء الذي تمثّله [في آسيا] تقاليد وعادات عفا عليها الزمن». من خلال التشدّد في إبراز التعارض بين الحداثة الغربية والعادات الآسيوية، يتابع هو وينغ منغ تحليله مركزاً على التباين بين العلاقة العقلانية مع العالم (التي ظهرت في الغرب، على حدّ قوله) والسياسة في آسيا، التي هي حصيلة «القرارات الاعتبارية والأطباء السحرة والمنجمين». إنّ هذا الرفض الساخر تقريباً للقيم الآسيوية التقليدية يجد تبريراً له في السبعينيات في الحجة المشروعة القائلة بمُحاربة الفقر.

ويكشف التلطيف الكلامي الذي يلجأ إليه في الجملة التالية الحذر الذي يساوره من هذا النقاش الذي تدفع إليه السلطة إزاء مسألة التخلّف:

«لا يخفى على السياسيين الآسيويين أنّه في العالم الحديث كما نعرفه اليوم، لن يكون كافياً لبلدٍ ما أن يضع في الواجهة تاريخاً طويلاً ومُحترماً، ولا نظاماً من القيم الفلسفية والدينية المُحاطة بهالة القداسة من خلال عادات تقليدية، في حين أنّ أغلبية سكّانه لا تزال تعاني درجةً من الحرمان الشديد الذي يُشكّل إهانة لكرامة الإنسان».

إذا كان هو لم يذكر الكونفوشيوسية مباشرة هنا، فإنّه قدّم إشارة تكاد تكون واضحة له. بكلّ حال، إنّهُ يُعالج بشكلٍ أكثر تحديداً هذه المسألة لاحقاً:

«لقد غرست [الكونغوشيو سيّة] بإصرار مبدأ الانصياع الأعمى لتعاليم الأسلاف، إلى حدّ أنّها وقفت حائلاً في وجه الإبداع والابتكار من قبل العقول المُستنيرة والمدفوعة بحبّ الاستطلاع، وكان لها الأثر في إعاقة التقدّم في الصين لألّقي سنة».

بقدر ما يشكّل هذا الرأي حجةً للتحديث، فإنّه يُعتبر هجوماً يصبّ مباشرة في سياق حركة 4 أيار (مايو) ضدّ الكونغوشيو سيّة.

تلك هي المشكلة التي كان على الحكومة السنغافوريّة أن تواجهها: لم يُكن السكّان ولا النّخب بشكلٍ خاصّ ممّن يؤيّدون الكونغوشيو سيّة. على العكس من ذلك، تأثّر الكثير من هؤلاء بتيّار الحداثة الصينيّة وبالأيديولوجيّات المُعارضة للكونغوشيو سيّة التي ازدهرت في العقد الأوّل من القرن الماضي. في الواقع، هاجر القسم الأكبر من مواطني سنغافورة الصينيّين من البرّ الصيني الرّئيس من أجل الهروب من ضغوط الإمبراطوريّة أو على أمل الاستفادة من الفرص التي توفّرها الرأسماليّة البريطانيّة. هكذا، عندما حاول حزب العمل الشعبي إطلاق هذا النقاش الأوّل في العام 1975، واجه عقوداً من التنشئة الاجتماعيّة الحداثيّة المُتغلغلة في عقول سكّان الجزيرة. أمّا المُسائرات المُقتضبة التي يصوغها هو في خاتمة النّص، فيُمكن تفسيرها بسهولة على أنّها دلالة على أنّ النخبة المثقّفة، على الرّغم من تماشيها مع مطالب الحكومة، لم تُكن على استعدادٍ للسير بركابها في هذا الميدان. رسميّاً، يتساءل هو وينغ منغ إذا كان الثمن لا يكون غالياً في ما لو تخليّنا عن «قيم عزيزة» مقابل الحصول على فوائد ماديّة. لكنّه يختم مُعيداً تأطير النقاش بوضوح من خلال طرحه سؤالاً في غاية البلاغة: «في مُواجهة الفقر الذي يسود في آسيا، هل لدينا خيار أفضل من التحديث؟».

بالتأكيد، لم تتبنَّ كلُّ مُداخلات الحلقة الدراسية لعام 1975 مثل هذه النظرة النقدية للقيم التقليدية. فقد كان الباحثون الشباب أكثر تحفظاً. لكنَّ المنحى الذي اتَّخذه النقاش فرضه تحديداً الباحثون المتمتعون بشريعة أكبر، وهُم في معظمهم ممَّن يؤيدون التحديث الذي يمرُّ عبر تدمير البنى التقليدية. لقد كانت قدرة هؤلاء على صياغة خلاصات الندوة والوقوف في وجه هذه المحاولة الأولى لإعادة تعويم القيم الآسيوية جليّة في الموقف الذي اتَّخذه سينثا تامبي راجاراتنام. كان وزير الشؤون الخارجية في الواقع واحداً من كبار الشخصيات في الدولة السنغافورية. فهو أحد أبناء المهاجرين التاميل، وقد تلقى تعليمه في مؤسسات مالايا الاستعمارية ومن ثم في لندن قبل الحرب، وواحداً من المنادين بالاستقلال وأحد مؤسسي حزب العمل الشعبي. كما كان صحافياً وكاتباً (كان لفترة طويلة مقرّباً من جورج أورويل)، يتمتع بمصداقية كبيرة في أوساط المثقفين. لقد أتت استنتاجاته قاطعة: «لديّ شكوك جدية في وجود شيء مثل القيم الآسيوية»⁽¹¹⁾. من هنا، رأينا راجاراتنام يُهاجم السياسيين أبطال الآسيوية، الذين يزعمون أنَّ بإمكاننا مُجدداً استعادة الماضي المجيد لآسيا عن طريق إحياء مُعتقدات وطُرق عيش قديمة». إنَّها عبارة غامضة، لكنَّها ربّما تستهدف لي كوان يو ومن حوله، الذين يدعمون مشروع إضفاء الطابع الثقافي على اللعبة السياسية. لذا فإنَّ مسألة التحديث بقيت أولويّة بالنسبة إليه، كما كانت بالنسبة إلى هو، لأنَّها تحدّد تطوُّر الأمة وبقاءها: «لا يُمكن إحياء الماضي، والمجتمع الذي يسير في هذا الطريق لن يكون

(11) س. راجاراتنام، «القيم الآسيوية والتحديث»، ضمن كتاب سياه شي- ميو (إشراف)، القيم الآسيوية والتحديث: تفسير نقدي، مرجع سبق ذكره، ص 94 - 100.

له مستقبل». بهذه الجملة المكثفة قدّم خلاصة لمضمون أقواله، وكما اختتم بها مُداخلته وأعمال الندوة، فإنّه وضع حدّاً للمرحلة الأولى من النقاش حول هذه المسألة.

نهاية السبعينيّات: التجدّد الكونفوشيوسيّ المُستحيل؟

كان النقاش الذي دار إذاً في العام 1975 حول القيم الآسيويّة دون مستوى انتظارات السلطة. ومع ذلك، لن يكون هذا الفشل نهاية المطاف، حيث إنّهُ في العام 1979 قامت الحكومة باتّخاذ تدابير عدّة لتعزيز الهويّة الثقافيّة للسكان. تمّ تشجيع السنغافوريّين على إعادة اكتشاف جذورهم اللّغويّة؛ فعلى عكس السياسات السابقة التي أعلت من شأن اللّغة الإنكليزيّة، تمّ إطلاق العديد من الحملات منذ العام 1979 لإبراز قيمة لغات المجتمعات المحليّة. وكذلك، تمّ تكليف «معهد تطوير المناهج» التابع لوزارة التربية والتعليم بمهمّة التفكير في مدى مُلاءمة دَوَرات التعليم الديني والثقافي. في شباط (فبراير) 1979، عيّن لي كوان يو أحد رجاله الموثوقين في وزارة التعليم، غوه كنغ سوي Goh Keng Swee، الذي كان قد التقى به في أثناء دراسته في إنكلترا بعد الحرب، والذي بصفته من المُشاركين في تأسيس حزب العمل الشعبي، كان لفترة طويلة الشخص الثاني في الدولة السنغافوريّة (وكذلك وزير الدفاع في الفترة الحرجة من الاستقلال). ومع ذلك، لم يكن غوه مُقتنعاً بالتحوّل الثقافيّ للي كوان يو، إذ إنّهُ بعد أن تلقّى تعليمه في الغرب، ومن ثمّ عمل لقيام تحديث عميق في سنغافورة، كان أحد مُهندسي ترسيخ البلاد في المُعسكر الغربي. فعندما عيّنهُ لي في وزارة التربية والتعليم، دفعه إخلاصه وحسّه

بالمسؤوليّة والإمساك القوي بالسلطة من قبل رئيس الوزراء إلى الانخراط في سياسة ثقافيّة لم يُكن مُقتنعاً بها إلّا جزئياً. لكنّ التحاقه بالمسيرة - وبالتحديد لكونه شخصيّة تحديديّة-، أفضى إلى شكلٍ من أشكال الاصطفاف الجماعي داخل الدولة، ما أعطى وزناً لسياسة القيم الآسيويّة التي لم يُكن بالإمكان تصوّرها قبل بضع سنوات.

هل يعني ذلك أنّ المفكرين السنغافوريّين سوف يصبّغون فجأة وراء فكرة مجتمع تسوده قيم كونفوشيوسيّة تقليديّة؟ هنا أيضاً، يبدو الواقع أكثر تعقيداً ويُظهر أنّه حتّى في نظامٍ سياسيٍّ مقفل، لا تكون العلاقات بين المجالين السياسي والأكاديمي مباشرة أبداً. هكذا، برعاية وزارة التربية والتعليم، تمّ تنظيم ندوة حول «أهميّة القيم التقليديّة في سنغافورة» في الجامعة الوطنيّة في 6 حزيران (يونيو) 1979. أتت معظم المُشاركات أكثر تقبّلاً لفرضيّة «القيم الآسيويّة»، ممّا كان عليه الوضع في العام 1975. لكنّ، كما سنرى، استمرّ المثقّفون في إبداء تحفظات جدّيّة حول مسألة الكونفوشيوسيّة الحديثة.

يُمكن أن نكوّن فكرة أكثر وضوحاً من خلال الاستعراض السريع لمُدخلّة تشانغ باو مين الذي كان في فترة انعقاد الندوة مُحاضراً في قسم الإدارة العامّة. هذه المُدخلّة بعنوان «القيم التقليديّة في سنغافورة الحديثة: اعتبارات حول أهميّة التراث الشرقي»⁽¹²⁾ تمثّل إلى

(12) تشانغ باو مين، «القيم التقليديّة في سنغافورة الحديثة: اعتبارات حول أهميّة التراث الشرقي».

Chang Pao-min, «Traditional values and modern Singapore. Random thoughts on the relevance of the eastern heritage», *Occasional Papers*, n° 115, Singapour, Institute of Humanities and Social Sciences-College of Graduate Studies-Nanyang University, 1979.

حدّ ما رويّة النقاش الذي ساد. بطريقة كلاسيكيّة تُعتمد في هذا النوع من الندوات، عبّر تشانغ عن طروحاته بسلسلة من الأسئلة: «هل قيّمنا التقليديّة لا تزال صالحة اليوم في مجتمع حديث؟ ما هي هذه القيم وكيف يُمكنها تلبية احتياجات رجال ونساء اليوم والغد؟» وقد أتت إجابته من دون أيّ التباس:

«إنّ الحفاظ على بعضٍ من قيّمنا التقليديّة على الأقلّ هو أمر ضروري لأننا بحاجة لأن نعتمد على جذورنا الثقافيّة كشيء نتشبّث به في زمن التغيّرات السريعة».

يشرع تشانغ بإحصاء هذه القيم، مع تعداد ما يشكّل الإرث الثقافي لآسيا، والذي يعتقد أنّه يجده في روح الانسجام، سواء بين البشر والطبيعة أم في علاقات البشر بعضهم مع بعض. ثمّ يوضح أنّ هذه العلاقات يُمكن أن تنقسم إلى خمسة أنواع: بين الحاكم والمحكوم، الأب والابن، الزوج والزوجة، الأكبر والأصغر، صديق متقدّم في السنّ وصديق أصغر سنّاً. إنّها علاقات هرميّة، لكنّها على أيّ حال ليست غير مُتوازنة، لأنّ تفوّق الأعلى في السلّم التراتبي على من هو أدنى منه يعوّضه ما يحيطه به من عناية. ووفقاً له، فإنّ مثل هذا النظام الاجتماعي من شأنه أن يدفع الآسيويّين لتطوير فضيلتهم الذاتيّة والبحث عن وسيلة لحلّ النزاعات التي لا يتمّ الاحتكام فيها للقانون وإثماً تمرّ بالوساطة والتوفيق. على عكس الغرب حيث أدّى غياب مثل هذه الترتيبات، فضلاً عن وجود النظام الليبرالي، إلى تعزيز نظام اجتماعي سياسي قائم على النزاع.

إنّ نصّ مميّز، ليس بسبب ما يقوله عن الانقسام الثنائي بين الشرق والغرب الذي هو في نهاية المطاف أمر اعتياديّ جدّاً، وإثماً بسبب ما

لا يبوّح به. ذلك أنّ الأمثلة القليلة المذكورة أعلاه هي وصف يتطابق بالتمام مع نظام فلسفي لم يؤت على ذكر اسمه أبداً في الصفحات الثلاثين من المقال: الكونفوشيوسية. سواء تعلّق الأمر بالعلاقات الأساسية الخمس، أو بأهمية تثقيف الذات، أو الأولوية المُعطاة للتوفيق بدل اللجوء إلى القانون، فإنّ كلّ هذه العناصر هي سمات أساسية للفلسفة الكونفوشيوسية. من هنا يُطرح السؤال: لماذا لا يستخدم تشانغ صراحةً هذا المصطلح الذي يشير إليه مُجمل نصّه ضمناً، مفضلاً اللجوء إلى عبارات غامضة مثل «التاريخ الصيني» أو «المجتمع الصيني القديم»؟

هذا الإغفال المثير هو في الحقيقة مؤشّر على أن فكرة الكونفوشيوسية الحديثة، عند منعطف السبعينيات والثمانينيات، بقيت غير مقبولة بالنسبة إلى الكثير من المثقّفين. ومن بابٍ أولى كان هذا هو الوضع السائد في سنغافورة. كانت الجزيرة في العمق أقلّ تطبّعاً بالتراث الصيني ممّا كانت عليه هونغ كونغ أو تايوان، بحكم وجود جماعات ملاوية وهندية (ولكن أيضاً فارسية وعربية وأوراسية) تشكّل ربع سكّانها. وفوق كلّ ذلك، فإنّ الجالية الصينية، كما أوضحنا، تأثّرت بشدّة بتنشئة سياسية حدثوية، ذات توجهات يسارية واضحة، وقد بقيت الكونفوشيوسية بالنسبة إليها أيديولوجيا ماضوية وغير معروفة إلى حدّ كبير.

سنغافورة، مركز الكونفوشيوسية العالمي

هذا الاختلال بين دولة سنغافورة المُنخرطة في سياسة إعادة إحياء التقاليد، ومفكرين كان التقليد بالذات بالنسبة إليهم إمّا غير موجود

أو يتعارض مع قناعاتهم التحديثية، هو الذي يُمكن أن يفسّر لماذا بادّر لي كوان يو، في العام 1982 رسمياً إلى «دعوة» العديد من المتخصّصين الأجانب بالكونفوشيوسية إلى سنغافورة، بنية إدراج الأخلاقيات الكونفوشيوسية في المناهج الدراسية وجعل الجزيرة مركزاً محورياً للكونفوشيوسية الحديثة. وقد كشف العمل الذي تمّ تنفيذه في وزارة التربية والتعليم بالفعل عن مدى النقص الذي يعانيه الإرث الثقافي الكونفوشيوسي الذي سعت الدولة إلى الإغلاء من قدره، وفي الواقع كان لا بدّ من تكوينه من الصفر، بالاعتماد على الخبرة الخارجية. أوجز وانغ مونغ لين Wang Mong Lin، الذي كان آنذاك مسؤولاً عن البرامج المدرسية في وزارة التربية والتعليم، هذه القضايا بوضوح:

«بما أنّ الأخلاقيات الكونفوشيوسية لم تكن مجالاً مألوفاً لدينا، ولأنّنا أردنا التأكّد من أنّنا سنعتمد المُقارَبة الصحيحة لتعليم هذه المادّة، فقد تمّت دعوة ثمانية مفكرين كونفوشيوسيين في العام 1982 للمُساعدة في بناء الإطار النظري للمناهج»⁽¹³⁾.

كان المدعوّون هم تيودور دي باري Theodore de Bary (جامعة كولومبيا)، أنجوس غراهام Angus C. Graham (مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية- لندن)، لي زهاهو Li Zhehou (جامعة بكين)، لين يو- شنغ Lin Yü-Sheng (جامعة ويسكونسن- ماديسون)، ليو شو شيان Liu Shu-Hsien (جامعة جنوب إلينوي والجامعة الصينية-

(13) ذكره تو وایمنغ (إشراف)، الأخلاقيات الكونفوشيوسية. رهان سنغافورة.

Tu Weiming (dir.), *Confucian Ethics Today. The Singapore Challenge*, Singapour, Curriculum Development Institute of Singapore, 1984, pp. IX-X.

هونغ كونغ)، ليو تسون-يان (Liu Ts'un-Yan) (الجامعة الوطنية في أستراليا)، تو وايمينغ (Tu Weiming) (جامعة هارفارد) و يو ينغ-شيه (Yu Ying-Shi) (جامعة برنستون). من الواضح أنّ العالم الأنغلو سكسوني يحظى بتمثيلٍ بارز، لأنّ جميع الأكاديميين يأتون منه (باستثناء لي زهاهو⁽¹⁴⁾)، وبشكلٍ خاصّ هناك تمثيل لعالم الباحثين الصينيين الأميركيين. هذه المركزية الأميركية الشماليّة تبدو أكثر وضوحاً إذا ما قارناها بالتأثير البريطاني، القوّة الاستعماريّة السابقة، الممثّلة هنا فقط بشخص أنجوس غراهام. يُذكر أنّ ليو تسون-يان، الذي أقام في مُستعمرة هونغ كونغ، انتقل بعد ذلك إلى أستراليا. أمّا بالنسبة إلى لي زهاهو، الباحث الوحيد من البرّ الصيني، فهو ليس في الواقع متخصصاً بالكونفوشيوسيّة بقدر ما هو فيلسوف معروف بفراة تفكيره وقدرته على تخطيط التأثيرات المُختلفة (الماركسيّة والفلسفة الصينيّة الكلاسيكيّة، الكانطيّة، وما إلى ذلك)، والذي يفسّر وجوده برغبة سنغافورة في التواصل مجدداً مع الصين الشعبيّة.

كل هؤلاء الاختصاصيين هم من الرجال⁽¹⁵⁾. الكبار منهم تخطّوا السنين

(14) أنهى هذا الأخير مسيرته الجامعيّة في جامعة بولدر في كولورادو، وإثّما بدءاً من العام 1992 فقط حين سمح له نظام بكين بمغادرة البلاد بعد سجنه بسبب مُساندته أحداث تيانانمن.

(15) يتطلّب التحليل التفصيلي لهذه النسبة غير المتوازنة بين الجنسين النّظر في الوقت نفسه في ثلاث مجموعات على الأقلّ من القرارات. بدأت المجالات الأكاديميّة الأنغلو سكسونيّة بالانفتاح على النساء في الستينيّات من القرن الماضي، لكنّ إعادة التوازن هذه لم تسفر، في العام 1982، عن وصول عددٍ كبير من الموظّفات إلى مناصب تفريريّة في معظم التخصصات. من ناحية أخرى، فإنّ الكونفوشيوسيّة التي أُلهمت (ليس من دون سبب) على أنّها أيديولوجيا مُساندة للسيطرة الذكوريّة في الصين، ربّما اجتذبت عدداً أقلّ من الباحثات مُقارنةً بالجوانب الأخرى من التاريخ والفكر الصيني. وأخيراً، يُمكن أن تتصوّر أنّ

من العمر، فيما معظمهم قاربت أعمارهم الخمسين، والأصغر سنًا في المجموعة، تو وايمينغ، كان في الثانية والأربعين. كانت نقطة قوّة الحكومة السنغافوريّة في ذلك الوقت بأنّها دعت أهمّ المتخصّصين في العالم بهذا الموضوع. إلّا أنّ هذه الطريقة في النّظر إلى الأمور تُشوّه جزئيّاً فهم المناقشات، ذلك أنّ مبدأ النقاش يقوم بالتحديد على إعادة تحديد الشرعيّات السابقة، ما يُسهّم في «صنع الأسماء الكبيرة» و«إعادة توزيع المرجعيّات العلميّة»^(٦٦). تماماً كما قام المتخصّصون في الكونفوشيوسيّة بالمناقشات الكونفوشيوسيّة، فإنّ المُناقشات الكونفوشيوسيّة صنعت عُلماء الكونفوشيوسيّة.

في الوقت الذي كانت فيه فكرة وجود كونفوشيوسيّة نابضة بالحياة هي بالنسبة إلى الكثيرين أشبه بالوهم، فإنّ الطابع الغريد لما جرى في سنغافورة هو الذي فرض موضوعات وأسماء جديدة. وهذا ما يُفسّر تلبية هؤلاء الأشخاص، الذين كانت مسيرتهم الأكاديميّة ناجحة بالفعل، دعوة حكومة بلد لم يكن في حينها يحتلّ موقعاً علميّاً مميّزاً: لقد كانت المهمّة الموكّلة إليهم لإحياء الكونفوشيوسيّة تتضمّن الوعد بجعلهم المتحدّثين الأساسيين لهذه الأيديولوجيا الجديدة.

هذا النقص في وجود متخصّصات نساء بالكونفوشيوسيّة يعود للطبيعة المُحافظة بالذّات للمشروع الكونفوشيوسي في سنغافورة، وبخاصّة لرغبته في التأكيد على خضوع المرأة للرجل، وكذلك للتسلّط الذكوري المُعلنّ للي كوان يو (الذي غالباً ما كان يقرّ بأنّ أحد الأمور النادرة التي يأسف لها هو سماحه للمرأة بأن تتحرّر من خلال العمل والدراسة).

(٦٦) ج. ل. فاياني، «نزاعات وخلافات وجدل في العوالم الفكرية. نحو علم اجتماع تاريخي لأشكال النقاش الصراعي»،

J.-L. Fabiani, «Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels. Vers une sociologie historique des formes de débat agonistique», *Mil Neuf Cent*, n° 25, 2007, pp. 45-60.

قدّم المسؤولون السنغافوريّون للكونفوشيوسيين الوسائل التي تمكّنهم من القيام بمهمّتهم. في العام 1983 تمّ إنشاء «معهد فلسفات شرق آسيا» (IEAP)، الذي وُضع بإشراف وزير التربية غوه كنغ سوي، وأُنيطت إدارته بمجلسٍ ترأّسه تِباعاً تو وايمينغ ويو ينغ- شيه. في الواقع، على الرّغم من أنّ تسمية المجلس تتّسم بالعموميّة، فإنّه صبّ كلّ جهوده لتعزيز الكونفوشيوسيّة. في أحد كتّيبات التعريف الأولى بهذا المجلس، يُذكر أنّه قد أُنيطت به مهمّة «تطوير فهم الفلسفة الكونفوشيوسيّة، لكي يُعاد تفسيرها وتكييفها وفقاً لاحتياجات مجتمع اليوم»^(٧٧). هذا المعهد سوف ينظّم ثلاثة مؤتمرات دوليّة كبرى حول «الأخلاقيّات الكونفوشيوسيّة» (1985)، و«الأخلاقيّات الكونفوشيوسيّة وتحديث آسيا» (1987)، و«تطوير التربية الكونفوشيوسيّة» (1988)^(٧٨). لقد تخطّى المشروع الكونفوشيوسي الذي وُضع مَوْضع التنفيذ أيّ شيء تمّ إنجازه حتّى تاريخه في الدولة-المدينة جاعلاً منها مركزاً فكريّاً كونفوشيوسيّاً رائداً. واصلت سنغافورة جهودها في تنمية القطاع الجامعي التي بدأتها في السنوات الماضية (نذكر هنا إنشاء جامعة وطنيّة موحّدة في العام 1980 ومُضاعفة عدد الكُتب المنشورة في الجزيرة بين عامي 1973 و1978)^(٧٩)، واضعة نصب عينيها مُناقسة هونغ

(17) جوزيف تامناي، الصراع على روح سنغافورة. التحديث الغربي والثقافة الآسيويّة. Joseph B. Tamney, *The Struggle over Singapore's Soul. Western Modernization and Asian Culture*, Berlin, de Gruyter, 2017.

(18) تو وايمينغ (إشراف)، التقاليد الكونفوشيوسيّة في حدّثة شرق آسيا، T. Weiming (dir.), *Confucian Traditions in East Asian Modernity. Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 392, note 15.

(19) تفيد البيانات المأخوذة من مختلف تقارير اليونسكو عن نشر 676 عنواناً في العام 1973 و1306 في العام 1978.

كونغ وتايوان. وللمُفارقة سيلعب وضعها الغريب نسبياً في صالحها: فبما أنّها لم تكن مدموغة كثيراً بالطابع الصيني، وليست في الواجهة من الناحية الفكرية، فقد كانت تمثل الوضع الأمثل لـ«الجيل الثالث» من المفكرين الكونغوشيوستيين. أضف إلى ذلك أنّ تأثير الشخصيات الكبرى للكونغوشيوستية لم يكن فيها راسخاً، والمؤسسات الأكاديمية حديثة العهد، والروابط مع البر الصيني الرئيس على كثير من الالتباس، من هنا كان ذلك كله يسمح بإعادة النظر في الكونغوشيوستية كجزء من أفق سياسي وفلسفي ذي طابع عالمي أشمل. وبما أنّ الباحثين الكونغوشيوستيين كانوا يعيشون هذه السنوات أيضاً كفترة انتقالية بين الأجيال (والتي تميّزت رمزياً بغياب تانغ جونيي Tang Junyi في العام 1978 وشو فوغوان Xu Fuguan في العام 1982)، فإنّ سنغافورة قدّمت لهم مكاناً يُمكن أن تتجسّد فيه هذه القطيعة التاريخية.

كان النشاط الذي قام به «معهد فلسفات شرق آسيا» حاسماً لتطوير كونغوشيوستية نابضة بالحياة. فقد أتاح لمثقفين آسيويين ينتمون إلى العالم الأكاديمي الأنغلو سكسوني، والذين ظلّت الكونغوشيوستية بالنسبة إليهم موضوع دراسة نظرياً بشكل أساسي، أن يجدوا مُختبراً في قلب آسيا المُعاصرة من أجل ضخّ الحياة في الكونغوشيوستية. فمن رجال علم اعتادوا على أطر المؤتمرات المُغلقة، وجدّ هؤلاء الباحثون الكونغوشيوستيون هنا الفرصة للتحوّل إلى مُستشارين للأمير، في الإطار المُلتبس لأحد أكثر الاقتصادات ديناميّة في العالم، والذي كان مجاله السياسي كذلك واحداً من أكثر المجالات إغلاقاً. أفرزت هذه العملية شخصيات عدّة حملت لواء التجدّد الكونغوشيوستي. لكنّ ما من أحد، على الأرجح، جسّد هذا التجدّد بقدر تو وايمغ.

تو وايمينغ Tu Weiming

وُلد تو وايمينغ في العام 1940 في أسرة ميسورة من كونمينغ (يوثان)، وهو ينتمي إلى جيل يعتبر أنّ الكونفوشيوسية خسرت بلا رجعة مركزيتها السياسية والفكرية. إلّا أنّه مثل العديد من المفكرين الصينيين، سوف يذكر مدى انتشار القيم الكونفوشيوسية في فترة طفولته، بما في ذلك لدى المربيّات الأميّات اللواتي اعتنن به. هذا الأساس الثقافي، الذي أُعيد بناؤه جزئياً على الأرجح، أثر في قناعته بأنّ الأخلاق الكونفوشيوسية ما زالت تُحدث تردّدات على الرّغم من تهميشها الرسمي - وهي فكرة ستكون في صلب مشروعه التجديدي.

عندما استولى الشيوعيون على السلطة في بكين، ذهب إلى تايوان مع عائلته. وقد تعرّف إلى الفلسفة الكونفوشيوسية في مرحلة دراسته الثانوية في تايبيه بفضل أحد معلّميهِ، وهو زو وينجي Zhou Wenjie، الذي درس سابقاً على يد مو زونغسان Mou Zongsan. في جامعة تونغاي، تابع هو أيضاً محاضرات مو زونغسان وكذلك تلك التي كان يلقيها كسو فوغوان Xu Fuguan، وهو مفكّر كونفوشيوسي آخر بارز. مهما كانت أهمية الكونفوشيوسية الشعبية التي قاربها في طفولته، فإنّه في إطار الشتات المتواجد في الجامعات التايوانية، تمّ تشكّل رؤيته لتقليد فكريّ كان يصارع حينها من أجل البقاء.

في العام 1961، حصل على زمالة من جامعة هارفارد- يانسينغ، وذهب للدراسة في الساحل الشرقي للولايات المتحدة. في جامعة هارفارد، تابع محاضرات العديد من منظرِي العلوم الاجتماعية المُنخرطين في نظريّات التحديث، ومن بينهم تالكوت بارسونز Talcott Parsons وروبرت

بيله Robert Bellah، المهتمّين بالجذور الثقافيّة للرأسماليّة اليابانيّة. كما كان طالباً لدى مؤرّخ الديانات ويلفريد كانتويل سميث Wilfred Cantwell Smith. إلّا أنّ الأطروحة التي دافع عنها في العام 1968 كانت مسجّلة في قسم التاريخ ولغات الشرق الأقصى، وهي تدور حول المفكر الكونفوشيوسي وانغ يانغمينغ Wang Yangming (البحث عن تحقيق الذات: دراسة عن سنوات تكوين وانغ يانغمينغ 1472-1509). ومع ذلك، في هذا الوقت، لا شيء كان يوحي باحتماليّة إحياء الفكر الكونفوشيوسي: بالنسبة إلى جيل الاختصاصيين الأميركيّين الذين يحيطون بتو وايمنغ، أصبح الكونفوشيوسيون «من عداد الماضي الذي لا رجعة فيه»، على حدّ تعبير المؤرّخ جوزيف ليفنسون Joseph Levenson، الذي أثّرت أعماله بتو (Tu) لناحية الصرامة في التفكير، ولكنّها سوف تشكّل أيضاً بالنسبة إليه تحديّاً عليه مواجهته عندما تعلّق الأمر بإظهار الأهميّة الحاليّة للفكر الكونفوشيوسي. في معظم فترة السبعينيّات من القرن الماضي، تابع مسيرة مهنيّة كلاسيكيّة كمؤرّخ للفكر: كانت الكونفوشيوسيّة موضوع بحث علمي، وهو تيّار فكري كان من المُفترض استخراجه من أعماق التاريخ، ولكنّه بأيّ حال من الأحوال لم يكن بأيّ شيء مصدر إلهام للحاضر. واصل تو مسيرة مهنيّة لامعة وإثّما كلاسيكيّة في العديد من الجامعات الرائدة، في برنستون من 1968 إلى 1971، ومن ثمّ في بيركلي من 1971 إلى 1981.

تميّزت السبعينيّات، التي شهدت نموّاً في ميدان الصينيّات، بتغيّر في النظرة إلى الكونفوشيوسيّة. مع تعيين تو أستاذاً ثابتاً في جامعة هارفارد في العام 1981، أصبح يتمتّع بالأمن الوظيفي وبشرعيّة مؤسّسيّة تسمح له بإعادة النّظر بما كان موضع توافق في السابق. وبما أنّه تمّ تجديد

الدراسات الآسيوية في السبعينيات، أصبح بإمكانه أن يدعو إلى إعادة النظر في إسهام الكونفوشيوسية في العصر الحديث. من هنا، فإن مؤلفاته التي كانت حتى الآن تتناول الماضي الصيني، بدأت تُعالج الحاضر الآسيوي (الأخلاقيات الكونفوشيوسية في وقتنا الحاضر: تحدي سنغافورة، 1984؛ التكامل الثلاثي: الأخلاقيات الكونفوشيوسية، شرق آسيا الصناعية، وماكس فيبر، 1991؛ أو رصد العالم الكونفوشيوسي، 1991). هكذا فإن تو الذي كان حتى ذلك الحين متخصصاً في الكونفوشيوسية، تحوّل إلى «مفكر كونفوشيوسي» يعتبر أنّ الفكر الصيني الكلاسيكي يُمكن أن يُستخدم كفلسفة لا تزال تنبض بالحياة. ومن خلال مُعارضة تشخيص جوزيف ليفنسون صراحة، أصبح بمقدوره الإعلان عن ظهور «حقبة جديدة من الإنسانية الكونفوشيوسية»⁽²⁰⁾.

ومع ذلك، فإن هذا التحوّل في الهوية الفكرية لتو هو أبعد ما يكون مجرد قضية أميركية. فالانعطاف السنغافوري بدأ من العام 1982 كانت حايمة باعتراف المؤلّف نفسه: «منذ العام 1966، كنت مهتماً بتجديد الدراسات الكونفوشيوسية في جنوب شرق آسيا، التي كانت تمرّ بمرحلة التصنيع. وقد تعرّز هذا الاهتمام عندما قبلت التحدي المتمثل في إدخال الأخلاقيات الكونفوشيوسية إلى منهاج طلاب المدارس الثانوية في سنغافورة». وقرّت سنغافورة له بالفعل الإطار والوسائل لتطبيق مشروعه الكونفوشيوسي وأوكلت إليه دوراً سياسياً كان يصعب تخيله في السابق. يصفه زملاؤه كرجل تغيّر من خلال مروره في الدولة-المدينة: فبعد أن

(20) «نحو جيل ثالث من الإنسانية الكونفوشيوسية»، من ضمن كتاب إيرين إبير (إشراف)، الكونفوشيوسية. ديناميات التقليد،

«Vers un troisième âge de l'humanisme confucéen», in Irene Eber (dir.), *Confucianism. The Dynamics of Tradition*, New York, Macmillan, 1986.

أصبح مُقتنعاً بالأهميّة الحاليّة للكونفوشيوسيّة، تحوّل تو إلى واحد من أكثر الناطقين حماسة باسمها، وراح يُراكم المؤتمرات والمُداخلات حول هذه القضية.

ولكن بقدر الابتعاد المكاني عن المركز الذي تتيحه سنغافورة، فإنّ عمليّة تزامنيّة لبعض الأحداث التاريخيّة والفرديّة فعلت فعلها. فعند منعطف السبعينيّات والثمانينيّات، كما سبق وذكرنا، حدثت وفاة مفكّرين أساسيّين من أبناء الجيل الثاني من الكونفوشيوسيّة الجديدة، ما فاقم الشعور بالتحوّل إلى حقبة جديدة. على المستوى الفردي، تتوافق هذه المحطة الفاصلة مع اللّحظة التي عُيّن فيها تو في جامعة هارفارد، وتنضاف إلى التغيرات التي عرّفها الدراسات الآسيويّة في أميركا الشماليّة. كما قام سنّ تو بدورٍ في هذا التحوّل؛ فهو كان في مطلع الأربعين من عمره في أوائل الثمانينيّات، وبالتالي كان الأصغر بين الكونفوشيوسيّين المدعوّين. وفي الوقت الذي يبدو فيه أنّ هناك فصلاً جديداً يبدأ في الحياة الفلسفيّة الكونفوشيوسيّة، فقد حظي باعترافي أكاديمي قوي مع إمكانيّة تأمين الاستمراريّة لمشروعه الكونفوشيوسي. وأكثر من جميع زملائه، سيجد في هذه الوضعيّة مصلحة موضوعيّة في الظهور بمظهر المفكّر الكونفوشيوسي الحديث. لذلك، فإنّه أكثر من أيّ شخص آخر، جسّد الجيل الثالث من الكونفوشيوسيّة الجديدة.

غير أنّ هذا الموقف المحوري كان يفرض مُضاعفة الاتّصالات من أجل استثمار جميع الساحات التي يُمكن فيها فرض الكونفوشيوسيّة الجديدة. هكذا رأينا تو المثقّف الذي أصبح مُستشاراً للسلطة في سنغافورة، يتحوّل إلى خبير، لا بل إلى صاحب مشروع للتجدّد الكونفوشيوسي. وقد شارك في جميع المُناقشات الفكرية (علم التربية، الاقتصاد، حقوق

الإنسان، البيئة، صراع الحضارات... إلخ). كما سلَّط الضوء على البُعد الديني للكونفوشيوسية- ما سمَّح لها بالتحاُور مع أقسام علم اللاهوت والعديد من المؤسسات الدينية في الولايات المتحدة وآسيا. في العام 2001، عبَّئه كوفي عنان في عداد مجموعة تابعة للأمم المتحدة تضم «شخصيات بارزة للحوار بين الحضارات»، وسوف يعمل بدءاً من العام 2004 على موضوعات مُماثلة في اليونسكو. وكمفكر يعيش في الشتات، عند نقطة الالتقاء بين آسيا والغرب منذ سنواته الإعدادية، وجدَ هنا الظروف المؤسسية المؤاتية ليُصبح مفكراً عالمياً - ذلك أنَّ الكونفوشيوسية الجديدة التي حمل لواءها تتبَّع مساراً موازياً، لكون تو لا يتوجَّه إلى شعوب آسيا فقط، وإثماً إلى الإنسانية ككل، وهو يعرض عليها الإسهامات العالمية للكونفوشيوسية كعلاج للأزمات التي يتخبَّط فيها العصر الحديث. إذا كانت هذه الفكرة موجودة بالفعل جزئياً في «المانيفستو» الذي شارك أستاذه مو في كتابته، فإننا نلاحظ أنَّ تو توصل إلى احتلال موقع يُمكن من خلاله أن يكون التنفيذ في مُتناول اليد.

على الرَّغم من ذلك، فإنَّ هذا النشاط المتواصل حمل في طياته حدود الاعتراف الذي حظي به تو. فهو هَدَّد، أولاً وقبل كل شيء، بإضعاف المصادقية الرمزية لأحد العلماء الذي أصبحت مؤلفاته، بمرور الوقت، أقلَّ انتماء للقضايا العلمية البعيدة المدى ممَّا هي مرتبطة بالمسائل السياسية المُباشرة. وفوق ذلك كله، أدَّى به هذا النشاط إلى التموُّع في فضاءات عديدة وأحياناً مُتعارضة، ما ألزَمه على إيجاد أشكال من التسويات الهشَّة من الناحية الفكرية والسياسية. هذا ما رأيناه في النقاش حول حقوق الإنسان في آسيا خلال تسعينيات القرن الماضي، عندما حاول تو التوفيق بين تعلُّقه بالليبرالية القائمة في أميركا الشمالية ورغبته في الحوار مع

حكومة بكين، التي بعد سنوات قليلة فقط من أحداث تيانانمن، بدأ آتھا لأهداف خاصة تُعيد اكتشاف الفضائل الأيديولوجية للكونفوشيوسية.

إضفاء الطابع الكونفوشيوسي على المدارس: كونفوشيوسية خاضعة لأوامر الأمير؟

في ثمانينيات القرن العشرين، انخرطت سنغافورة إذاً في مشروع لإحياء الكونفوشيوسية تدعمه السلطة. ومع ذلك، هنا مرة أخرى، لم يتطابق المنطقين السياسي والفكري بشكل واضح كما كان يرغب القادة، وكانت الإنجازات الفعلية للمشروع الكونفوشيوسي أكثر تعقيداً ممّا كان متوقعاً في الأصل. كانت هناك أوقات عدّة من هذا التجديد الكونفوشيوسي السنغافوري، أتاحت فيها النجاحات المختلفة بإعادة توجيه التساؤلات. على وجه الخصوص، سوف نبين هنا كيف أن فشل المشروع الأول، وهو مشروع الكونفوشيوسية التعليمي، سيحدد إعادة انتشاره على الصعيد الدولي، نحو موضوعات الرأسمالية والحادثة.

الخطوة الأولى هي: المشروع التعليمي الذي وُضع موضع التنفيذ انطلاقاً من «معهد تطوير المناهج» التابع لوزارة التربية والتعليم. كانت فلسفته العامة تقوم على توفير معالم هوية لشعب يُفترض أنّه بلا ثقافة، بسبب أصوله المهاجرة وعقدين من المبادرات السياسية الرامية إلى تحويل السنغافوريين إلى تابعين للتطور الرأسمالي (والذي يحولهم إلى ذات فردية وجديدة، ما يعني محو هوياتهم الثقافية). وكما ذكرنا، كان هذا المشروع القائم على تطوير القيم الآسيوية جزءاً من الإرادة السياسية لمواجهة الاتجاهات الليبرالية التي

كان حزب العمل الشعبي ينظر بقلق إلى تناميها. في الواقع، يبدو أن البرامج الكونفوشيوسية التي أُدخلت إلى مرحلة التعليم الثانوي تتميز بأيدولوجية محافظة تهدف إلى التذكير بالطاعة المتوجب تقديمها للقيمين على الحياة الأسرية والسياسية والاقتصادية. وبما أنه في المقابل، يحق لمن هم أدنى موقعاً بالرعاية والتفهم من قبل القيمين عليهم، فإن هذه المعاملة بالمثل يجب أن تؤدي إلى علاقات اجتماعية «منسجمة». كل هذا، كما نذكر، كان يشكل المحاجة الضمنية لنص تشانغ باو مين، مع الفارق أنه في العام 1979 لم يكن مؤلفه يجرؤ على ذكر الكونفوشيوسية علانية. في المقابل، منذ العام 1982، وبفضل الدعم الحكومي، لم تعد البرامج المدرسية تعاني هذه المخاوف. فالكُتب المدرسية الموجهة لتلامذة السنتين الأخيرتين من المرحلة الإعدادية (13-15 سنة) أدرجت الكونفوشيوسية على الصورة التي ذكرنا وقدّمت التفاصيل عن تطبيقاتها اليومية.

تمثل المقاطع المكّرسة للقيم الكونفوشيوسية في الإطار المهني نموذجاً لهذه العقيدة المحافظة. يبدو مجال العلاقات الاقتصادية بالغ الأهمية لحزب العمل الشعبي لأن التطور الرأسمالي يهدّد، كما رأينا، التحوّل إلى اتجاهات «فردية». كما كانت الحكومة تخشى من احتمال عودة المطالب النقابية، في سياق كان فيه رخاء البلاد مبنياً على القمع الاستبدادي لتمثيل عالم العمل⁽²¹⁾، وحيث اتخذت الدولة، منذ العام 1978، عدداً من التدابير التي عمّقت الفجوة بين الأغنياء والأشدّ

(21) رافي أرفند بالات، إعادة الهيكلة الرأسمالية وحافة المحيط الهادي،

Ravi Arvind Palat, *Capitalist Restructuring and the Pacific Rim*, Londres, Routledge, 2004.

فقرراً⁽²²⁾. وبالتالي فإنّ البرامج تُبرز الحاجة إلى أشكالٍ من المُعاملة بالمثل والتوازن بين المجموعات المُختلفة:

«في سعينا إلى زيادة الإنتاجيّة، يجب أخذ عاملين رئيسيين في الاعتبار: إدارة العلاقات الإنسانيّة والمواقف الجيّدة في العمل. في ما يتعلّق بالإدارة، فإنّ تأكيد الكونغوشيو سيّة على تأمين الانسجام في العلاقات الإنسانيّة يُمكنه بالتأكيد أن يقدّم إسهاماً مهماً. كلّ طبقة لها واجباتها والتزاماتها. على سبيل المثال، من واجب أولئك الذين يشغلون مناصب إداريّة أن يكونوا «قادة» من خلال فرض أنفسهم كنماذج للكمال الأخلاقي. في المقابل، على المرؤوسين أن يكونوا مسؤولين ومُخلصين للمؤسسة [...] إنّ احترام الكونغوشيو سيّين العميق للمعرفة والتطور الشخصي والاجتهاد يشكّل إسهاماً في تطوير المواقف الجيّدة في العمل»⁽²³⁾.

يبدو أنّ الانعطاف الثقافي الذي سعى إليه «حزب العمل الشعبي» منذ العام 1975، قد بلغ قَرامه بعد عشر سنوات. فقد تمّ ترسيخ أقدام «معهد فلسفات شرق آسيا»، وأصبح الاختصاصيون الأنغلوسكسونيون في الكونغوشيو سيّة يُدعون بانتظام للتحدث على شاشات التلفزيون، كما شارك بعضهم بفعاليّة في تطوير برامج لترسيخ الشعور بالهُويّة الكونغوشيو سيّة لدى السكّان. إنّ المصطلح بالذات، الذي كان بالكاد يرد على الألسن في بداية العقد، أصبح لازمة مُلزمة. لكنّ هذه المرحلة الأولى من إعادة إحياء الكونغوشيو سيّة سوف تتعزّز بسرعة وتُعيد توجيه النقاش في اتجاهات مُختلفة. بادئ ذي بدء لآته، وأمام دهشة

(22) أنظر، هيلين هوغ (إشراف)، تحقيق التصنيع في شرق آسيا، مرجع سبق ذكره.

(23) معهد تطوير المناهج في سنغافورة، 1986.

المسؤولين، أحجم تلامذة المدارس عن الالتحاق بالدروس المتعلقة بالكونفوشيوسية. هذه المقررات كانت جزءاً من ست مواد دينية اختيارية متاحة أمام التلامذة على أساس طوعي، ومن بين ثلاثة اختيارات (مع البوذية والمسيحية) أُعدت بشكل خاص للصينيين. ومع ذلك، لا شيء كان يلزم التلامذة على اختيار مقرّر تعليمي من دون آخر، لأنّ الحكومة كانت تحرص على تجنّب أي شيء قد يثير التوترات الطائفية. هذه الحرية الممنوحة لدواعٍ استراتيجية سوف تنقلب ضدّ المشروع الكونفوشيوسي: ففي العام 1989، أي قبل عام واحد من توقّف البرنامج، اختار 17% فقط من الطلاب مقرّر الكونفوشيوسية، خلف المسيحية، وبشكل خاص البوذية (44%).

كيف تُفسّر هذا النقص في الاهتمام؟ لقد لاحظنا أنّ التلامذة قلّ أن يتماهوا مع أخلاقيات شبه مُنقرضة وذات طابع صيني ضيق (على نقيض البعد العالمي للبوذية والمسيحية)⁽²⁴⁾. كما أشرنا إلى الخلافات بين النخب المعنّية بالمشروع الكونفوشيوسي، وكيف يُنبئ ذلك عن هشاشة هذا المشروع. بقيت مجموعة مهمّة من حزب العمل الشعبي متعلّقة بعملية التطوير التحديثية. وعندما تمّ وضع البرامج الجديدة، شاركتها بالتحفظات التي أبدتها بعض النخب الاقتصادية التي خشيت أن يؤدّي الترويج للقيم الكونفوشيوسية إلى تهديد التطوّر الرأسمالي للدولة- المدينة. هذه المخاوف لم تكن تماماً بلا أساس إذا ما قارناها بالرؤية التي سعى العديد من العلماء الكونفوشيوسيين إلى تطويرها. بنظر هؤلاء، لاحظَ «الأميركيون»، بشكلٍ خاص، منذ سنوات عدّة تزايد

(24) جوزيف تامناي، الصراع على روح سنغافورة، مرجع سبق ذكره، ص 38 وما يلي.

حالات عدم المساواة في بلادهم وتجاوزات السياسات النيوليبرالية. من هنا، فإنَّ أيَّ شيء داخل الكونغوشيو سيّة بوسعه مُوازنة هذه الاتجاهات يستحقُّ المُتابَعة. هذه بالتأكيد واحدة من مُفارقات المرحلة الأولى من المشروع الكونغوشيو سي: فالاختصاصيون المَدعوون من طرف الحكومة كانوا أبعد من أن يتشاركوا معها بخياراتها الاجتماعية والسياسية. والصورة التي سوف تقدّم عن هؤلاء في الكتاب تبيّن أنّهم ينتمون سياسياً إلى التقليد الأميركي الليبرالي، الذي يحترم الحقوق والحريات الفردية. في الوقت الذي كان فيه جزء من هذا التقليد يشعر بالقلق إزاء المخاطر التي تتسبّب بها الرأسمالية الجامحة إزاء الروابط الجماعية.

تيودور دي باري Theodore de Bary

تيودور دي باري هو مفكّر كونغوشيو سي إنساني، مهتمّ بنقْد تجاوزات السلطة، السياسية كما الاقتصادية. وُلد في العام 1919، ثمّ تحوّل إلى آسيا عقب حرب المحيط الهادئ، التي شارك فيها كضابط مُخابرات أميركي. بعد عودته إلى الحياة المدنية، وجدّ في الدراسة العلمية للثقافات الآسيوية وسيلة للتعويض عن عنف الحرب وإعطاء الفلسفات الشرقية الموقّع الذي تستحقّه على ساحة الأفكار العالمية. بعد مناقشة أطروحة دكتوراه في العام 1953، تمّ تعيينه في جامعة كولومبيا، حيث أصبح واحداً من الشخصيات البارزة في الجامعة، التي بقي متعلّقاً بها طوال حياته. ومن موقع إتقانه للغات عدّة، وانصرافه للترجمة من دون كَلل، قام بتحرير النصوص الآسيوية الأساسية وتمكّن من إدخالها في مناهج جامعة كولومبيا لتحلّ موقِعاً يوازي تلك العائدة لهوميروس أو شكسبير. عمل على إعادة اكتشاف آسيا، في وقتٍ كانت هذه الأخيرة لا تزال عرضة للتصوير

المشوّه، كما دأب لاعتماد تعليم إنسانوي في الجامعات الأميركية، وغير ذلك من الإنجازات العديدة التي نوّه بها الرئيس أوباما عندما منحه «الوسام الوطني للعلوم الإنسانية» في العام 2013. وعلى الرّغم من أنّه لا يمتلك جذوراً آسيوية، فقد تبوّى التراث الكونفوشيوسي، مدّعماً بذلك الفكرة العزيزة على قلب الحركة بأنّ الكونفوشيوسيّة ذات امتدادٍ عالمي يتجاوز حدود آسيا.

عندما وصل إلى سنغافورة، في سنّ الثالثة والسّتين، كان قد ألّف حوالى خمسة عشر كتاباً، ويمتلك سجلاً مهنيّاً حافلاً، وهذا ما سمح له بمسافة أكبر (من زميله وصديقه تو وايمينغ، على سبيل المثال) إزاء طلبات الحكومة. إلّا أنّ مروره بسنغافورة تُرجم لديه، هو أيضاً، إلى تحوّل كبير في مراكز اهتمامه. فحتّى منتصف الثمانينيات، كانت أعماله أساساً تنصبّ على ترجمة النصوص الكلاسيكيّة (أنظر الدليل إلى الكلاسيكيّات الشرقيّة، 1964؛ أو التقليد البوذي في الهند والصين واليابان، 1969) أو على الدراسات في تاريخ الفكر (فكر اليوان: الفكر الصيني والذين زمن المغول، 1982). وعلى الرّغم من أنّه تحدّث في وقت مبكّر جدّاً عن إمكانيّة إحياء الكونفوشيوسيّة⁽²⁵⁾، فإنّ مثل هذه الاهتمامات لم تظهر إلّا بشكل عابر في كتاباته، المُنصرفة الى دراسة «التقاليد» و«الحضارات» في آسيا (وهي مصطلحات تعود سبع مرّات في عناوين مؤلّغاته). كان دي باري، من وجهة النظر هذه، أكاديميّاً يمثّل بامتياز فترة ما بعد الحرب، وينتمي باهتماماته إلى علم الصينيات الكلاسيكي.

(25) لقد ذكرنا سابقاً أنّه من بين المُشاركين في الكتاب الجماعي الكونفوشيوسيّة في العمل (مرجع سبق ذكره) كان الشخص الوحيد الذي أشار (وإن في حاشية ختاميّة في أسفل الصفحة) إلى إمكانيّة إحياء الكونفوشيوسيّة التي اعتبر جميع المُشاركين الآخرين أنّها طُويت إلى غير رجعة.

ومع ذلك، منذ منتصف الثمانينيات تزايد اهتمامه بآسيا المعاصرة. وهذه الموضوعات الجديدة تشكّل جزءاً كبيراً من حاجة حضارات شرق آسيا: حوار في خمس مراحل (1988): أو المشكلة مع الكونغوشيوستية (1991)، ومن التحاليل التي سيخصّصها للروابط القائمة بين حقوق الإنسان والكونغوشيوستية (الكونغوشيوستية وحقوق الإنسان، 1998). هذا الانعطاف نحو الكونغوشيوستية المعاصرة قاده، بطبيعة الحال، إلى تحديد موقف سياسي كان قد أتيحت له الفرصة لرسم خطوطه خلال فترة الستينيات الصاخبة. فلما كان أستاذاً في جامعة كولومبيا في العام 1968، كان جزءاً من مجموعة الأكاديميين الذين تمكّنوا، خلال المواجهات الحادة التي شلّت الحرم الجامعي، من إبقاء خيوط الحوار موصولة بين المحتجّين والإدارة. وكان عليه أن يقوم أيضاً بدور الوسيط بعد سنوات عدّة، وكان حينها يرأس «رابطة الدراسات الآسيوية»، عندما واجه «لجنة العلماء الآسيويين المّعنّين». في نصّ عنوانه «غير سياسي ولكن ليس غير مكرث»، والذي يجب أن يفهم على أنّه إشارة إلى هذه اللّجنة، دافع عن استقلاليّة هذا التخصص الأكاديمي وعن استقلاليّة العلم كشكلٍ من أشكال المفاارقة في العمل السياسي⁽²⁶⁾: من خلال رفض تسييس المعرفة، يُمكن للاختصاصيين في آسيا أن يتصرّفوا بأفضل طريقة ويُسهّموا في إيجاد حلّ للأزمات، مثل أزمة فيتنام. ومن خلال الدعوة إلى العودة إلى القيم التي تأسست عليها «رابطة الدراسات الآسيوية» (نقاش قائم على الحجّة، احترام التعدديّة النظرية، الاستقلال إزاء الضغوط غير العلميّة)، يُراهن المقال على أنّ المعارف التي تُنتج، وكونها تحديداً لا

(26) تيودور دي باري، «رابطة الدراسات الآسيوية، غير سياسي ولكن ليس غير مكرث».

تعمل على تحقيق أهداف سياسيّة، قد يكون لها «مفاعيل» سياسيّة. إنّ رفض الالتزام الجذري باسم الاستقلال العلمي، على حدّ قول دي باري، هو توفير وسيلة لمقاومة نيكسون وتغذية الأمل في التوصل إلى تسوية للنزاع الفيتنامي بالوسائل الخاصة التي يمتلكها المثقّفون. هذه الطريقة في التأثير في العامل السياسي، مع رفض السياسة الآتية، هي واحدة من خصائص النقد الكونفوشيوسي، الذي يسعى إلى التوفيق بين التأثير والاستقلال عن السلطة التي عليه مع ذلك الاعتماد عليها في محظّات حاكمة عدّة من تشكّله، ولاسيّما في سنغافورة.

في الإطار التسلّطي الذي كان سائداً في سنغافورة في ثمانينيات القرن العشرين، فإنّ هذا النمط من المداخلات الممثلة بصورة نموذجيّة للبيروقراطية الأميركيّة، سرعان ما سوف يكون مصدر نزاع. فمن موقعه كناقذ متبصّر للحادثة الغريبيّة التي كان يعرف مآزقها وأوجه عدم المساواة فيها، وكمناصر عن قناعة لإنسانيّة آسيويّة يرى فيها وسيلة للتعويض عن الآثار الأكثر سوءاً لتلك الحادثة بالذات، كان دي باري يتعرّض لخطر انسياقه للدفاع عن نظام سياسيّ يدينه. لم يظهر عداؤه تجاه لي كوان يو إلى العلن إلّا عندما انتهى تعاونهما، وذلك في خضمّ النقاش حول حقوق الإنسان في آسيا في العام 1993. ولكن قبل عشر سنوات، كان المنصب الذي يحتلّه في عمله مع الحكومة والتزامه بتعزيز الكونفوشيوسيّة التقدميّة ينحو إلى التخفيف من هذه الخلافات. كان يكتفي بإشارات تذكير بالأصول أو بأشكال رمزيّة من الاحتجاج (إنّ نشره كتاب التقليد الليبرالي في الصين في العام 1983 يُعتبر طريقة للتأكيد على وجود تيارات فكريّة ديمقراطيّة في الصين، من مصلحة حكومة سنغافورة أن تستلهمها)؛ بشكلٍ خاص، وأسوة بزملائه، عملَ بجهدٍ لإيجاد حلّ وسط بين ميوله الإنسانيّة وما

كان مضيفوه يتوقعون منه، حتى لو دفعه الأمر للتفتيش عن أي قاسم مُشترك مهما كان صغيراً لمُلاقة مَواقفهم.

هكذا كانت المرحلة الأولى من النقاش الكونفوشيوسي محفوفة بالكثير من الالتباسات. فالحكومة والمفكرون الذين تَمَّت دعوتهم كانوا يضعون في فكرة الكونفوشيوسية المتجددة آمالاً ومعانٍ متضاربة في بعض الأحيان. فغيما كانت بالنسبة إلى بعضهم أداة للسيطرة الاجتماعية، كان بعضهم الآخر ينظر إليها من زاوية التحرر الإنساني. هذا يفسّر إلى حدّ ما لماذا آل مشروع إضفاء الطابع الكونفوشيوسي على التعليم إلى الفشل الذي لن يتمّ الاعتراف به أبداً. إزاء عدم اهتمام الشباب السنغافوري، فضلاً عن تشكيك جزء من الدولة، اضطرّ لي إلى كبح طموحاته. في العام 1988 شكّل لجنة حكومية من أجل وضع «أيدولوجيا وطنية» (أُعيدت تسميتها «الأخلاقيات الوطنية» في العام 1991 لتجنّب الدلالات الماركسيّة لمصطلح «أيدولوجيا»). وقد أضفى التقرير الصادر عن هذه اللجنة، **الكتاب الأبيض**، سمة رسمية على عددٍ من القيم التي من المُفترض أن يتشارك بها سكّان سنغافورة. ولكنّ هذا الارتقاء الظاهر بالقيم الآسيوية إلى مرتبة الأخلاقيات الوطنية كتب في الواقع صكّ نهايتها: هذا **الكتاب الأبيض** الذي تبنّاه البرلمان في العام 1992، لم يحظ بأيّ قيمة قانونية، وبدا كأنّه وسيلة للتخلّص من مشروع لم يدخل في دائرة اهتمام المواطنين.

النموذج الآسيويّة، الكونفوشيوسية والرأسمالية

مع ذلك، لم يؤشّر فشل النقاش الأوّل حول الكونفوشيوسية إلى نهايتها بقدر ما كان مناسبة لإعادة صياغة مشروعها. لقد تمّ بالفعل

إعادة بناء الفرضية الكونفوشيوسية حول مُساءلة جديدة، تتعلّق بالتطوّر الرأسمالي في آسيا. في العام 1988، وهي السنة التي تمّ التخلّي فيها عن البرامج الكونفوشيوسية، قام رئيس الوزراء غوه تشوك تونغ (Goh Chok Tong) الذي تخلّى له لي عن منصبه لكي يُواصل الحكم في الظلّ بشكلٍ أفضل⁽²⁷⁾ بتفعيل الفرضية الكونفوشيوسية ليفسّر هذه المرّة ازدهار الجزيرة وجيرانها. بالاستناد إلى كتاب آلفه أستاذان جامعيّان أميركيّان، عزرا فوجل وجورج لودج، عزا قدرة سنغافورة على اللحاق بالغرب إلى الثقافة الكونفوشيوسية لشعبها⁽²⁸⁾، القائمة على احترام السلطة، والتضحية من أجل الخير الجماعي، والانضباط الفردي. وقد ترسّخت هذه الفكرة في سياق وصول اقتصادات عدّة في المنطقة إلى مستويات من التنمية جعلتها أقرب إلى الولايات المتحدة وأوروبا. إلى اليابان التي بدأت فيها عملية التصنيع منذ عقود عدّة، يُضاف الآن أربع «دول صناعية جديدة»، يُطلق عليها بصورة شائعة اسم «النمور»: سنغافورة وهونغ كونغ، حيث نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي، في منتصف الثمانينيات، تجاوزَ إلى حدٍّ كبير متوسط الدخل بالنسبة إلى البلدان المتوسطة الدخل ليقترّب من مستوى

(27) بعد ترك منصبه كرئيس للوزراء، من أجل الدفع باتجاه تجديد الحياة السياسية التي كانت موضع اعتراض شديد، أصبح لي «كبير الوزراء» في العام 1990 و«مستشاراً في مجلس الوزراء» في العام 2004، واستمرّ في التأثير بشكلٍ حاسم على الحياة السياسية في الجزيرة.

(28) غوه تشوك تونغ، «أخلاقيّتنا الوطنيّة»: جورج لودج وعزرا فوجل، الأيديولوجيا والقدرة الوطنيّة التنافسيّة.

Goh Chok Tong, «Our national ethic», *Speeches*, vol. 12, n° 5, Singapore Ministry of Communications and Information, 1988, pp. 12-15; George C. Lodge et Ezra F. Vogel, *Ideology and National Competitiveness. An Analysis of Nine Countries*, Boston, Harvard Business School Press, 1987.

البلدان الصناعية⁽²⁹⁾؛ ينطبق الأمر كذلك على تايوان وكوريا الجنوبية اللّتين عرفتا مع ذلك معدلات نموّ أقلّ⁽³⁰⁾. وعلى الرّغم من حقيقة أنّ هذه الاقتصادات لا تزال غير مُتجانسة، فقد سادت فكرة تنامي قوّة آسيا بطريقة تمكّنها من تحويل بنية الرأسماليّة العالميّة التي كان يُهيمن عليها الغرب سابقاً.

أثار هذا الازدهار الجديد جدلاً مهماً بين الاقتصاديين والمؤرّخين، الذين يؤيّدون تفسيراً يعزو الأمر إلى الديناميّات التجاريّة في المنطقة⁽³¹⁾، وإلى عمل الدولة التحديثي⁽³²⁾، أو إلى الاعتماد البنيوي للاقتصادات الآسيويّة على الأقطاب الرأسماليّة المركزيّة⁽³³⁾. لكن هذه المناقشات لا تهملنا هنا بقدر ما يلفتنا نقاش آخر، أحسن استخدامه من قبل غوه بالّجوء إلى أعمال لودج وفوجل، والذي سعى للتفتيش في الجذور الثقافيّة لمجتمعات المنطقة عن تفسير لتنميتها: إذا كانت النُمور مُزدهرة ورأسماليّة، فذلك يعود لهويّتها الكونفوشيوسيّة.

(29) في سنغافورة وهونغ كونغ، على التوالي، بلغ 6.620 دولاراً و6.000 دولار في العام 1983. في وقت كان متوسط نصيب الفرد من الناتج القومي الإجمالي في البلدان المتوسطيّة الدخل يبلغ 1.310 دولارات للفرد، وفي البلدان الصناعيّة 11.600 دولار، تقرير البنك الدولي، 1984، ذكره هيلين هونغ (إشراف)، تحقيق التصنيع في شرق آسيا، مرجع سبق ذكره، ص. 5.

(30) يبلغ متوسط نصيب الفرد من الناتج القومي الإجمالي في تايوان (2.777 دولاراً) وفي كوريا الجنوبيّة (2.010 دولار)، أي أقلّ بثلاث مرّات من سنغافورة وهونغ كونغ (المرجع نفسه).

(31) إنّ التّيار الذي يُمكن وصفه بالمركنتيليّة هو الذي تُسلّط عليه الضوء أعمال هيلين هونغ (إشراف)، مرجع سبق ذكره.

(32) أليس أمسدن، «الدولة وتطوّر تايوان الاقتصادي»، مرجع سبق ذكره، ص 78-106.

(33) رافي أرفند بالات، إعادة الهيكلة الرأسماليّة وحافة المحيط الهادي، مرجع سبق ذكره.

وهكذا، للمُفارقة، وُلدت فرضية تعود بجذورها إلى التحليلات التأسيسية لماكس فيبر Max Weber. في مطلع القرن العشرين، سعى عالم الاجتماع الألماني إلى توصيف ظهور الرأسمالية الحديثة في أوروبا من خلال ربطها بتنامي أخلاقيات حياة لدى بعض الطوائف البروتستانتية. هذه الأطروحة قادت إلى إجراء مقارنة واسعة النطاق مع الديانات العالمية الأخرى؛ إلى سؤاله الأصلي (تحديد التأثيرات الثقافية في أوروبا، التي تفسّر القفزة نحو الحداثة)، أُضيف الآن سؤال آخر (السعي لفهم لماذا لم تصل الديانات غير الغربية إلى تطوّر مُماثل)⁽³⁴⁾. اهتم فيبر بشكل خاص بالكونفوشيوسية، إلّا أنّه على الرّغم من تعاطفه معها، توصّل إلى استنتاج مفاده أنّ نظام الفكر الصيني لا يتواءم مع الاقتصاد الرأسمالي. وفي عقب ذلك، ترسّخت الفكرة بأنّ الكونفوشيوسية تشكّل عقبة أمام التنمية الاقتصادية: فالعلاقة التي أقامتها مع العالم وفكرة الإثراء بالذّات، حالت دون قيامها بثورة رأسمالية كتلك التي شهدتها أوروبا. إذا كانت الأخلاقيات البروتستانتية أوصلت إلى الرأسمالية، فإنّ الكونفوشيوسية منعت الصين من سلوك هذا المسار.

لمدّة طويلة، تشارك في هذه الفكرة المثقّفون والشخصيات السياسية في آسيا. وقد ذكرنا إلى أيّ درجة كانت النّخب السنغافورية مُمانعة لإضفاء الطابع الكونفوشيوسي على التعليم، كون هذه الفكرة كانت تتناقض إلى حدّ كبير بنظرهم مع ضرورة التنمية الاقتصادية. وظلّت الكونفوشيوسية، حتّى سبعينيّات القرن الماضي على الأقلّ، تظهر

(34) ماكس فيبر، سوسولوجيا الديانات،

Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996.

بشكلٍ أساسي كأيدولوجيا رجعية، كان يتوجب التخلص منها لكي يكون بوسعنا الأمل في إخراج المُجتمعات في المنطقة من الفقر. يُمكننا أن نرى إذاً كيف أنّ فكرة تفسير الانطلاق الاقتصادي للنمو بالاعتماد على هويتهم الكونفوشيوسية قلب رأساً على عقب شروط النقاش: ما كان يُعتبر مكبحاً للتحديث أصبح فجأة عاملاً مؤاتياً. تمّ عكس أطروحة فيبر أو تغيّرت بشكلٍ ملحوظ على الأقل، إذ أصبح المطلوب الآن «شرح المعجزة الاقتصادية لليابان وسنغافورة وكوريا الجنوبية وتايوان وكاتّها ناجمة، أقلّه جزئياً، عن مُعادِل للأخلاق البروتستانتية في التقليد الكونفوشيوسي»⁽³⁵⁾.

بالنسبة إلى مفكّري الكونفوشيوسية الجدد، شكّل هذا النقاش فرصة جديدة للتقدّم بمشروعهم التجديدي. فالتأكيد على أنّ الكونفوشيوسية تقوم بدورٍ في تنمية آسيا يقود إلى الاعتراف بوجودها الذي ما زال فاعلاً في منظومة الحداثة. يُمكن للمُجتمعات الآسيوية مجدّداً أن تنظر إلى نفسها على أنّها كونفوشيوسية، وتقوم بذلك بطريقة إيجابية، ومثل هذه العملية تقتضي تدخّل متخصصين قادرين على صياغة الأبعاد المُختلفة للتجديد الكونفوشيوسي. وكما سنرى، كان عُلماء الاجتماع الأميركيون، وليس المفكّرون الكونفوشيوسيون الجدد هم في أصل هذا النقاش. لكنّ هؤلاء سرعان ما انخرطوا فيه وأعطوه منحى خاصاً، وهو دليل جديد على أنّ أفكار المثقّفين غير الغربيين تتبلور في حوارٍ دائم مع زملائهم من أوروبا وأميركا الشماليّة.

(35) جوزيف تامناي وفانغغانغ يانغ (إشراف)، الكونفوشيوسية والتقاليد الروحية في الصين الحديثة وما وراءها،

J. B. Tamney et Fenggang Yang (dir.), *Confucianism and Spiritual Traditions in Modern China and Beyond*, Leyde-Boston, Brill, 2012, p. 109.

جذور النقاش الجديد حول «الرأسمالية الكونفوشيوسية»

من الصعب أن نُحدّد بدقّة الوقت الذي بدأ يُعاد النّظر فيه بالرؤية الغيبريّة للكونفوشيوسيّة. إنّ صدور كتاب الهروب من المأزق في العام 1977، للاختصاصي بعلم الصينيّات الأميركي توماس ميتزجر، يُعتبَر بشكلٍ عامٍّ بمنزلة نقطة تحوّل⁽³⁶⁾. فهذا الزميل لكّل من تو وايمنج وليو شو- شيان، الذي تخرّج في جامعة هارفارد في العام 1967، انصرف في وقتٍ مبكّر إلى دراسة التاريخ الاقتصادي الصيني الحديث، الذي أخضعه لميزان النقد. في مُواجهَةِ الفكرة السائدة بأنّ إمبراطوريّة تشينغ كانت عائقاً أمام تحديث الصين، سعى لإظهار وجود بنية تنظيميّة قويّة حفّزت على تطوّر النشاط التجاري⁽³⁷⁾. انطلاقاً من ذلك، سار على خطى فيبر، وفي الوقت نفسه عاكسه في تحليلاته:

«حيث تبيّن لفيبر أنّها إخفاقات للصين، يتوجّب علينا أن نُظهر نجاحاتها. ومع ذلك، من المُفارقات أن يكون تفسيرنا، كما التفسير الذي يعطيه فيبر، يركّز على دَوْر الروح الأصليّة للشعب».

كان كتابه يندرج أيضاً من ضمن سلسلة طويلة من الأعمال، تناولت بشكل خاصّ اليابان، التي سعت منذ الخمسينيّات للربط بين الإنجازات

(36) إنّ الاستشهاد التالي مستلّ من كتاب توماس ميتزجر، الهروب من المأزق، الكونفوشيوسيّة الجديدة والثقافة السياسيّة المتطوّرة في الصين،

T. A. Metzger, *Escape from Predicament. Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York, Columbia University Press, 1977.

(37) توماس ميتزجر، «القدرات التنظيميّة لدولة تشينغ في مجال التجارة»، من ضمن كتاب ويليام ويلموت، التنظيم الاقتصادي في المجتمع الصيني،

Thomas A. Metzger, «The organization capabilities of the Chi'ing State on the field of commerce», in William E. Willmott (dir.), *Economic Organization in Chinese Society*, Stanford, Stanford University Press, 1972.

الاقتصادية والثقافة التقليدية، وهذا ما أنعش الفكرة القائلة بأن بعض «الأخلاقيات» الآسيوية قامت بدورٍ حاسمٍ في تطوّر الرأسمالية⁽³⁸⁾. هذه الأعمال وقّرت مصفوفة مفاهيمية أمكن من خلالها تحليل نماذج تنموية أخرى، ولاسيما الاقتصادات الواقعة عند أطراف الصين، ما قاد مجدداً إلى طرح مسألة الدور الذي تقوم به الكونفوشيوسية. ونظراً لاستحالة استحضار مجمل هذه المناقشات، والتي اتّسمت بالثراء الفكري، بخاصة في عقود ما بعد الحرب، نقترح التركيز على نصٍّ واحدٍ اعتُبر بمنزلة مرجعٍ أساسي: «في البحث عن نموذج شرق آسيوي للتنمية»، والذي نسّقه ونشره في العام 1988 كلٌّ من بيتر بيرغر ومايكل هسياو هسين-هوانغ⁽³⁹⁾. الباحث الأول كان أكثر شهرة في عالم السوسيولوجيا بفضل الكتاب الذي ألفه بالاشتراك مع توماس لوكمان Thomas Luckman في العام 1966، البناء الاجتماعي للواقع، والذي اعتُبر واحداً من النصوص التأسيسية للحركة البنائية. ولكن ما لا يظهر للضوء كثيراً هو أنّه طمّم مسيرته الأكاديمية بمنصب ممثّل حكومة الولايات المتحدة في مجموعة عمل الأمم المتحدة

(38) روبرت بلّاه، ديانة توكوغاوا. الجذور الثقافية في اليابان الحديثة: نورمان جاكوبس، أصل الرأسمالية الحديثة وشرق آسيا؛ دايفيد نيفيسون وأثرر ورايت (إشراف)، الكونفوشيوسية في العمل.

Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion. The Cultural Roots of Modern Japan*, New York, Free Press, 1957; Norman Jacobs, *The Origin of Modern Capitalism and Eastern Asia*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1958; D. S. Nivison et A. F. Wright, *Confucianism in Action*, op. cit.

(39) بيتر بيرغر ومايكل هسياو هسين-هوانغ، في البحث عن نموذج شرق آسيوي للتنمية،

Peter L. Berger et Michael Hsiao Hsin-Huang (dir.), *In Search of an East Asian Development Model*, Piscataway, Transaction Publisher, 1988.

المعنيّة بالحقّ في التنمية بين عامي 1981 و1983. وفي تلك الفترة، انقاد للاهتمام بالتجارب غير الغربيّة في هذا المجال. تقربّ من زميله التايواني، مايكل هسياو هسين-هوانغ، أستاذ علم الاجتماع في الأكاديمية الصينيّة وفي جامعة تايوان الوطنيّة، وهذا الموقع المزدوج أكسبه سمعة رفيعة في المجال العلمي في المناطق الطرفيّة للصين. فهسياو، الذي يحمل شهادة الدكتوراه من جامعة ولاية نيويورك (ستاتيت يونيفرستي) وعمل على مسائل التكوين الطبقي الاجتماعي والتنمية في آسيا، أعاد الصلة بالجامعات الأميركيّة في الثمانينيّات، بفضل حصوله على منحة فولبرايت، مكّنته من الإقامة في جامعتي بوسطن وهارفارد. وفي هذا السياق، احتلّ الرجلان مواقع أدت بهما إلى أن يأخذا على محمل الجدّ فرضيّة وجود كونفوشيوسيّة اقتصاديّة: لم يقتصر الأمر على وجودهما في بوسطن، أحد مراكز الكونفوشيوسيّة الأميركيّة الجديدة، بل إنّ بيتر بيرغر كان قد حصل للتوّ على منصب «أستاذ جامعي متميّز» للدين وعلم الاجتماع في جامعة بوسطن، حيث تسلّم إدارة «معهد دراسة الثقافة الاقتصاديّة». وهكذا وضع في خدمة الفرضيّة الكونفوشيوسيّة وفي تعاونه مع زميله التايواني الاعتراف المؤسسي والفكري الذي كان يتمتّع به في الوسط السوسيولوجي.

هذه العناصر المقتضبة لوُضع الأمور في نصابها هو أمر لا غنى عنه لفهم اتّجاه النقاش الكونفوشيوسي. وهي تُظهر كيف أنّ علماء الاجتماع، الذين أظهرت أعمالهم الأولى ارتباطاً قوياً بنموذج التحديث، اتّخذوا من هذا الأخير مسافة لافتة: لم يعد من الممكن فهم البشريّة من خلال نماذج الحداثة لوحدها ومن خلال العلوم الاجتماعيّة الغربيّة. بل على العكس من ذلك، كان لا بدّ من إلقاء الاهتمام لتنوّع

تجارب التحديث ومَساراته، التي ما من شيء كان يشي بوجود أتباعها بعد الآن المَسار الذي رسمته أوروبا. هكذا نقرأ في مقدِّمة الكتاب بقلم بيرغر، أنَّ النجاحات الاقتصادية للنمور واليابان تشكِّل مُناسبة لوضعِ الحادثة على المحكِّ («اختبار السيطرة»⁽⁴⁰⁾). فنجاح هذه البلدان، وقدرتها على التحديث على قواعد لا تستند فقط إلى نَسْخ التجربة الغريبة كان يسمح بالنظر بعَيْنين جديديَّتين إلى التفسيرات الاجتماعية الكلاسيكية. هذا التفتُّص قاد بيرجر للعودة إلى «عمل فيبر المرجعي، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، وإلى أعماله حول آسيا، ليخلص إلى القول: «أظن أنَّ بإمكاننا اليوم أن نقول بكلِّ بساطة أنَّ فيبر كان على خطأ».

ومع ذلك، لا يُمكن أن يُعزى هذا الخطأ ببساطة إلى فيبر؛ فقد كان يرتبط أيضاً بالتحوُّلات التي عرفتْها الكونفوشيوسية منذ العصر الذي كان يعيش فيه عالم الاجتماع الألماني. بالعودة إلى ما وُرد في كلمات بيرجر:

«هناك متغيِّر حاسم يُساعد في تفسير بعض ظواهر حُسن الأداء الاقتصادي [للمنور الآسيوية واليابان]، ألا وهو وجود الأخلاقيات الكونفوشيوسية - أو ما بعد الكونفوشيوسية -، بمعنى أنَّ القيم الأخلاقية المُشار إليها تمكَّنت نسبياً من الانفصال عن التقليد الكونفوشيوسي بحدِّ ذاته وانتشرت على نطاقٍ أوسع».

(40) كلُّ الاقتباسات مأخوذة من بيتر بيرغر، «هل من نموذج شرق آسيوي للتنمية؟»،

P. Berger, «An East Asian development model?», in P. Berger et M. H. Hsin-Huang (dir.), op. cit., pp. 3-11.

هكذا فإن بيرغر، المتخصص في علم اجتماع الحداثة وعمليات إعادة تشكيلها الدينيّة والثقافيّة، كان في غاية التنبّه للتحوّلات المُعاصرة لنظام بهذا القَدَم مثل الكونفوشيوسيّة ويُدرِك النقص في الاستمراريّة بين ما كان يُمكن لغير أن يلحظه في مطلع القرن العشرين وما تبقى من هذا النظام في العام 1980. إنّه في نهاية المطاف يعود إلى «ما بعد كونفوشيوسيّة» غامضة ومتشظيّة، يُعرّفها من خلال سلسلة من القيم التي لا تزال نشطة في الثقافات الآسيويّة:

«إنّها موقف إيجابي تجاه شؤون العالم، أسلوب حياة منظم يتكوّن من الانضباط وتهذيب الذات، واحترام السلطة، والاعتدال، والاهتمام الأساسي بحياة أُسرّيّة مستقرّة».

سمح «ما بعد الكونفوشيوسيّة» لبيرغر تجنّب الوقوع في ثقافويّة نافرة. فهو تحاشى أن يجعل من الكونفوشيوسيّة محدّداً سببياً أوحداً، وحرص على الإشارة إلى أنّ تأثيرات أخرى كانت على القدر نفسه من الأهميّة (البوذية والطاوية)، وأن تفحص الأمر من منظور ثقافي لا يجعلنا نستبعد بأيّ طريقة التفسير «المؤسّساتي». فبعيداً عن الثقة التي كان يُبديها رئيس الوزراء السنغافوري في الآونة نفسها، بقي بيرغر مُراقباً حذراً للتجديث الآسيوي. فهو في عباراته يستخدم بشكلٍ متكرّر صيغة الشرط والتركيبات غير المباشرة، إلى أن يعترف أخيراً:

«على الرّغم من أن حدّسي كباحث في العلوم الاجتماعيّة (وبشكل خاص اختصاصي في علم الاجتماع تربّي على النهج الفيبري) كان يقودني إلى اعتماد منظورٍ ثقافويّ، فإنّ ميولي الأخلاقيّة والسياسيّة تدفعني باتجاه التفسير المؤسّساتي».

من هنا، فإنَّ السؤال الذي يشكّل عنوان مقالته («هل من نموذج شرق آسيوي للتنمية؟») هو أبعد من أن يكون صيغة بلاغية؛ كما أنَّ إعطاء كلِّ الأبعاد المُحتَملة لعنوان كتابه: **في البحث عن نموذج شرق آسيوي للتنمية** يعني أنَّ هذا النموذج قد يوصف بأيِّ شيء ما عدا أن تحديده هو أمر سهل وبديهي.

لقد برهن زميله مايكل هسياو هسين-هوانغ عن الدرجة نفسها من التحقُّظ. فعالم الاجتماع التايواني أدرك الطابع المتعدّد الأبعاد للواقع الاجتماعي، وأبدى منذ سنوات عدّة اهتماماً بالأبعاد السياسيّة لتحولات المجتمعات الآسيويّة. هذا ما أدّى به لتفضيل تفسيرٍ يتمحور حول ثلاثة مستويات تقريرية: تفسير شامل (يلفت هسياو إلى أنَّ ازدهار النُمور لا يُمكن أن يُفهم من دون الرجوع إلى البنى الدوليّة للرأسماليّة)، تفسير مؤسّساتي (دور الدول الإنمائيّة)، وأخيراً تفسير ثقافي يجعل من «القيم المُستمدّة من الكونفوشيوسيّة في إطار الأسرة والعمل والسلطة المؤسّسيّة»⁽⁴¹⁾ عناصر حاسمة. من هنا، يشير هسياو إلى قائمة من القيم تتقاطع فيها ما يمكن أن نسّميه من دون دلالة انتقاصيّة «عموميّات» الكونفوشيوسيّة:

«أخلاقيّات العمل، والادّخار، والاجتهاد، واحترام النجاح الدراسي، وتجنُّب الصراعات المفتوحة في العلاقات الاجتماعيّة، والولاء للتسلسل الهرمي والسلطة، والتركيز على النظام والانسجام».

لذا من المهمّ أن نأخذ على محمل الجدّ حقيقة أنَّ المُجتمعات

(41) كلّ الاقتباسات من هسياو هسين-هوانغ، «نموذج تنمية شرق آسيوي. استكشافات تجريبية»، من ضمن كتاب بيتر بيرغر ومايكل هسياو هسين-هوانغ، **في البحث عن نموذج شرق آسيوي للتنمية**، مرجع سبق ذكره، ص 12-26.

الآسيوية تحمل نواة ثقافية تفسّر نجاحها في الدخول إلى الحداثة الرأسمالية من دون إهمال حقيقة أنّ هذا النجاح نفسه يعود إلى محدّدات أخرى:

«من غير المعقول اعتبار أنّ ديناميّة الاقتصاد الكليّ التي حقّقتها الجهود الجماعيّة لشعوب المنطقة ليس لها أيّ علاقة على الإطلاق بالعوامل الثقافيّة التي تتقاسمها. [لكن] وبنفس القدر لن يكون من الحكمة أن نقول إن العوامل الثقافيّة هي الأسباب الوحيدة للنجاح في المنطقة».

إنّنا إذاً أمام ثقافية حذرة تمّت بلورتها في كتاب في التفتيش عن نموذج شرق آسيوي للتنمية. فالفرضيّة الكونفوشيوسيّة تظهر فقط كواحدة من محدّدات الحداثة الآسيوية. لكنّ هذا التوجّه المُعتدل هو بالتحديد ما سيتسبّب بنجاح الكتاب: من خلال تجنّب المُبالغة في تقدير دور الكونفوشيوسيّة، أعطى مصداقيّة لفكرة تفحص مظاهر نجاحها المحدودة وإثما الحقيقة. كما أنّ المكانة العلميّة التي يتمتّع بها الباحثان اللذان تشاركا في الإشراف على الكتاب أدّت إلى فرضه كمنعطف مهمّ في النقاش الدائر حول التجديد الكونفوشيوسي. وفي الوقت نفسه الذي عزّز فيه فرضيّة كان يتمّ تداولها بين المثقّفين والسياسيّين، فإنّه أكّد على مواقفه في إطار النقاش الذي بدأ مع ماكس فيبر: إنّ الكونفوشيوسيّة التي كان يُنظر إليها كعقبة أوليّة في وجه الرأسماليّة، تحوّلت الآن على نحو متزايد إلى عاملٍ حاسم للتحديث الآسيوي. من خلال هذا الانقلاب في الموقف، أصبحت فكرة الحداثة الأحاديّة بالذات موضع تشكيك، لأنّه على حدّ قول بيرغر، ما كان يُعدّ له في آسيا هو بالفعل اختراع «نسخة غير

فردية للحداثة الرأسمالية» تسلك في الاتجاه المُعاكس لنظريات التحديث. مع النُمور الآسيوية، كانت المسألة تتعلّق بالتفكير بحداثة «بديلة»: لم تُكن الكونفوشيوسية تهدف إلى دفع العالم الصيني باتجاه تحديث أوروبي- أميركي يصعب تجاوزه، ولكن إلى مستوى من التنمية الاقتصادية يضاها مستوى الغرب، على الرغم من ارتكازه على قواعد أخلاقية وسياسية مُختلفة. عالمٌ حديث وإثما غير غربي، حديث وكونفوشيوسي: هنا نفهم كيف أنّ المفكرين الكونفوشيوسيين الجُدد، وفي الوقت نفسه الذي رأوا فيه مشروعهم التعليمي في سنغافورة يتعرّض للتشكيك، وجدوا في النقاش حول الرأسمالية الآسيوية طريقة لإعادة إطلاق فكرة الكونفوشيوسية التي تتماشى مع الحداثة. وقد عرف تو وايمينغ كيف يوظّف منطقياً هذه التطوّرات عندما شارك في كتاب شموئيل آيزنشتات، **الحداثيات المتعدّدة**، كممثلٍ للتيار الكونفوشيوسي الجديد⁽⁴²⁾.

شرح الحداثة - تحويل الحداثة: الفلسفة الكونفوشيوسية والرأسمالية

بالنسبة إلى الفلاسفة الكونفوشيوسيين، شكّل النقاش حول الرأسمالية الآسيوية فرصةً لشكلٍ جديد من التدخّل الفكري والسياسي. كان العديد منهم لا يزالون في سنغافورة، حيث نظّم «معهد فلسفات شرق آسيا» (IEAP) مؤتمراً حول هذه المسألة في

(42) تو وايمينغ، «الآثار المترتبة عن صعود شُهرق آسيا الكونفوشيوسي»، من ضمن كتاب شموئيل آيزنشتات (إشراف)، **الحداثيات المتعدّدة**.

T. Weiming, «Implications of the rise of «confucian» East Asia», in Shmuel N. Eisenstadt (dir.), **Multiple Modernities**, Piscataway, Transaction Publisher, 2002.

العام 1987⁽⁴³⁾. لكن إخفاقات المشروع التعليمي كانت قد شوّعت العلاقات مع المسؤولين السياسيين. وكان بعض هؤلاء، كما ذكرنا، ينظر بحذر إلى كلّ ما يُمكن أن يحدّ من التنمية الاقتصادية للجزيرة. أمّا بالنسبة إلى الفلاسفة، فإنّ ربط مشروعهم بنظام استبدادي بدأ يثير التوتّر. من هنا، أفادوا من اتّصالاتهم عبر الوطنيّة، وعلى وجه الخصوص تجذّرهم في الجامعات الأميركيّة، ليجدوا مَوارد بديلة من أجل مواصلة مشروعهم التجديدي، والذي سوف يتحوّل نطاقه بعد ذلك.

من بين المفكرين الصينيين الأميركيين، برزت ثلاث شخصيّات بشكلٍ لافت: تو وايمينغ - الذي تناولناه بالدرس سابقاً، وليو شو-شيان، ويو ينغ- شيه. يُعتبر هذا الأخير مثلاً لهؤلاء الاختصاصيين الذين أُعيد توجيه مسارهم الفكري خلال إقامتهم في سنغافورة والنقاش حول الرأسماليّة الآسيويّة، كما يظهر ذلك جلياً في كتابه الذي صدر في العام 1987، والذي سوف نحلّل وجهة النظر التي يتضمّنها، «أخلاقيات الأديان الصينيّة في فترة ما قبل العصر الحديث وعلاقتها بالروح التجاريّة»⁽⁴⁴⁾.

(43) تو وايمينغ (إشراف)، التكامل الثلاثي: الأخلاقيات الكونفوشيوسيّة، شرق آسيا الصناعيّة، وماكس فيبر.

T. Weiming (dir.), *The Triadic Chord. Confucian Ethics, Industrial East Asia and Max Weber* (Proceedings of the 1987 Singapore Conference on Confucian Ethics and the Modernisation of Industrial East Asia), Singapour, Institute of East Asian Philosophies-National University of Singapore Press, 1991.

(44) يو ينغ- شيه، الأخلاق الدينيّة الجماعيّة وروح التجار في الصين.

Yu Ying-Shih, *L'Éthique religieuse intramondaine et l'esprit des marchands en Chine*, Taipei, Liangjing, 1987.

من أجل نقد للقضايا التي يطرحها الكتاب، أنظر ب. كلارت، «التشبيه الأخلاقي

يو ينغ - شيه Yu Ying-Shih

وُلد يو ينغ - شيه في 22 كانون الثاني (يناير) 1930 في تيانجين. هو الابن الأكبر ليو هسيه-شونغ Yu Hsieh-Chung الأكاديمي والمؤرخ الذي درس في جامعة هارفارد. ولما كانت والدته قد ماتت في أثناء ولادته، فقد تولّت تربيته الأسرة في إطارها الأوسع. عندما اندلعت الحرب الصينية اليابانية، تمّ إرساله إلى منزل عمّته في مقاطعة إتهوي، حيث كان يأمل والده في أن يكون في وضعٍ مُطمئن أكثر. احتفظ عن هذه الفترة بذكرى لحظات الفقر المدقع، ولكن أيضاً (مثل تو وايمينغ) باحتكاكه المباشر بالثقافة الصينية التقليدية التي استمرت، على الرّغم من التشكيك فيها بفعل التقدّم الغربي، في تطعيم الحياة اليومية لهذه المُقاطعة الريفية. خلال هذه الفترة التي تميّزت بتعاقب الأزمات، بقي تعليمه متقطّعاً. فكان ينقّب بانتظام في مكتبة عمّته لمُتابعة دراسته بنفسه. ثمّ واصل تعلّمه الذاتي بعد الحرب في بكين قبل أن يدخل جامعة يانغشينغ في العام 1948، حيث تابع لفترة وجيزة دروساً على يد عددٍ من كبار المؤرّخين الصينيين. وفي العام التالي، هاجر مع عائلته إلى تايوان، ثمّ إلى هونغ كونغ، حيث عمل خطّاطاً وناشراً لجريدة سياسية لتأمين معيشته وإعالة أسرته.

ومع ذلك، تمكّن بين الحين والآخر من مُتابعة المُحاضرات في «معهد نيو آسيا»، حيث استرعى انتباه أحد المؤسّسين، تشيان مو Qian Mu، الذي أوصى به في العام 1955، في إطار التبادل مع جامعة هارفارد. هكذا، في

البروتستانتية في دراسة التاريخ الصيني»؛

P. Clart, «The protestant ethic analogy in the study of chinese history. On Y. Ying-Shih's Zhongguo jinshi zongjiao lunli yu shangren jingshen», *British Columbia Asian Review*, 1992, pp. 6-31.

سنّ الخامسة والعشرين، وللمرّة الأولى في حياته، تابع دراسة مُنظمة قاده إلى إعداد أطروحة في التاريخ، أنجزها في قسم الدراسات الآسيوية في جامعة هارفارد، وكانت بموضوع «رؤية الحياة والموت تحت حكم الهان في الأزمنة المتأخّرة (25-220)». في هارفارد، درس بإشراف جون فيربانكس John Fairbanks الذي كان في حينها مُهيماً على الدراسات الصينية الأميركية، ولكنّ تمّ تطهيره أيضاً من قبل العديد من الباحثين الصينيين الأميركيين (مثل يانغ ليان- شنغ Yang Lien-Sheng ووليم هونغ William Hung).

وهكذا فإنّ سنوات التكوين الفكري لليو ينغ - شيه تتميز بمُراكمّة فترات الانقطاع والمُتابعة وهي التي قد تفسّر جزئياً مساره الفكري. من خلال التحاقه بجامعة هارفارد، سارّ في الواقع على خطى والده وخطى المؤرّخين الصينيين عموماً الذين انفتحوا في وقتٍ مبكّر على المعارف الغربيّة. في الوقت نفسه، كان تعليمه لفترة طويلة يتمّ من دون تخطيط مُسبق، بسبب التقلّبات التاريخيّة التي شهدتها الصين في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين. ومن المؤكّد أنّنا لا نبالغ إن رأينا في هذا الوضع المتعثر أحد المحقّرات لذلك النّهج الدفين في تحصيل العلم، كما لو أنّ التأخير الذي بدأ به دراساته يتمّ التعويض عنه بانغماسٍ كلّّي في المعرفة. في الواقع، يُعتبر يو ينغ - شيه بالإجماع من قبل زملائه كأحد أعظم مؤرّخي الصين، وهو الذي أعطت أعماله الجواب عن أكبر عددٍ من الأسئلة، وجدّت بعمق المعارف الموجودة، وهي آراء تحمل الكثير من التقريظ، لكنّنا نجد تبريراً لها لدى هذا الرجل الذي يتّسم بتواضعٍ كبير، في الالتزام التام بالعمل التاريخي.

عُيّن أستاذاً مُساعداً في التاريخ الصيني في جامعة ميشيغان في العام

1962 بعد إنجاز أطروحته، ومن ثم انتقل إلى جامعة هارفارد في العام 1966 (عُيِّن بعد ذلك في جامعتي يال وبرنستون، ما جعل منه واحداً من عددٍ قليل من الأساتذة الذين شغلوا مناصب في ثلاث جامعات كبرى على الساحل الشرقي). وأتى انضمامه إلى رابطة ايفي ليغ (رابطة اللبلاب) ليؤكّد على أنّه واحدٌ من أكثر الشخصيات تأثيراً في الدراسات الصينية الأميركية، ويظهر كممثلٍ لجيلٍ جديد من المفكرين الصينيين الأميركيين، الذين وصلوا إلى أعلى المراكز في ميدانٍ علميٍّ كان في طريقه إلى إعادة التشكّل. وقد تعرّز تأثيره من خلال إصداره مؤلّفات رئيسة عدّة في اللغة الإنكليزية. في أوائل سبعينيات القرن العشرين، ظهر يو كمفكرٍ مُتجدّد بقوة في المشهد الأكاديمي الأمريكي، مع ما يحمل ذلك من مخاطر الانقطاع عن الثقافة الصينية التي رأينا أنّها أثّرت فيه تأثيراً عميقاً في شبابه.

هكذا ستكون سبعينيات القرن الماضي إذاً، بالنسبة إليه كما بالنسبة إلى كثير من المثقفين ما بعد الكولونياليين، الفترة التي يعاودون الالتزام بها بقوا المهم الأصلية. فعند دخوله منتصف العمر، وجد يو نفسه مكرّساً ككاتب، وفي الوقت ذاته مُستبعداً على الأرجح عن الحياة الفكرية الآسيوية. في الوقت نفسه، أعاد ازدهارُ النُمور وضع آسيا على خريطة مراكز القوى العالمية، في سياق الفكرة المشكّكة بوجود مسار عالميٍ للتحديث على الطريقة الغربية. وهكذا فإنّ تضافر العناصر المهنية مع بعض المحدّدات العالمية يفسّر عودته إلى آسيا. في العام 1973 حصل على «إجازة تفرّغ» من جامعة هارفارد، وتسلّم رئاسة «معهد نيو آسيا» واحتلّ في الوقت نفسه منصب نائب رئيس الجامعة الصينية في هونغ كونغ. وهنا نشر باللغة الصينية من أجل تجاوز حدود الميدان الصيني الأنغلوفوني وملامسة

الجمهور المحلي. حين أصدر في تايوان، في العام 1976، كتابه **التاريخ والفكر (Lishi yu Sixiang)**، والذي اعتُبر كحلقة حابسة في التقريب بين الميدان التاريخي وميدان علم الصينيات في ما يعود للغرب والصين، تكّرس يو كمفكر أساسي ليس في الفضاء الأميركي فقط، ولكن أيضاً في الفضاء الصيني الثقافي.

وأّت محطّة العمل في سنغافورة لتضعه في صلب الفكر الكونفوشيوسي الحيّ. فقد تسلّم يو إلى جانب تو وايمنج إدارة عدد من المؤسسات ذات الصلة بالمشروع الكونفوشيوسي. كما وضع مهاراته كمؤرّخ في خدمة إعادة اكتشاف التقاليد، مفتيحاً بذلك نمطاً من العمل سيكافاً في العام 2006 بجائزة جون ديليو كلوج John W. Kluge، التي مُنحت له لإنقاذه «التراث الكونفوشيوسي من التهمّ والنسيان». فيمن موقعه كباحث، ومدّرس، ومدير قريب من عالم السياسة، كان واحداً من أكثر الشخصيات تمثيلاً للنهضة الكونفوشيوسية. في سنغافورة، تولّى إسداء النصائح للسياسيين الراغبين في إعطاء موقع للتقاليد في سياق تحديث رأسمالي مُتسارع. وقام بالتنظير لفكرة الكونفوشيوسية على أنّها «روح هائمة» لأنّها منذ انهيار الإمبراطورية الصينية، حُرمت من منصّة مؤسسية وسياسية ثابتة.

تعبّر هذه الفكرة بالتأكيد عن أمني في وضع الفكر والثقافة الصينية في الواجهة. وهي فكرة لا يُمكن إلّا أن يكون لها الصدى الإيجابي لدى المسؤولين السنغافوريين الذين كانوا يسعون إلى تحويل الجزيرة إلى مركز للحركة الكونفوشيوسية الجديدة. ومع ذلك، لو كانوا أكثر حذراً لأصغوا إلى التشكيك الذي بدأ يو يُظهره تجاه مشروعهم. ذلك أنّ اعتبار الكونفوشيوسية روحاً هائمة يُمكن أن يشكّل إشارة كذلك إلى عجز لي

كوان يو عن أن يوقّر لها منصّة ثابتة. في تلك السنوات التي أصبحت فيها مازق المشروع التعليمي ملموسة، بدأ رجال الفكر والسياسيون يناون بأنفسهم عنه. تنبّه يو للعلاقات الخطرة التي كانت تُنسج في سنغافورة، وفي عقب أعمال القمع في تيانانمن والنقاش الذي دار حول حقوق الإنسان، اعتمدَ موقفاً ناقداً أكثر تجاه الحكومات الآسيوية، الشيوعية أو «الكونفوشيوسية». وهو بذلك كان يطبّق الشعار الشخصي الذي صاغه من وحي فكر الفيلسوفين منسيوس وهو شيء، والذي يعرف الرجل الصالح على هذا النحو: «لا يُمكن للثروات والتشريفات أن تفسده؛ ولا الفقر والمهانة أن يدفعاه للتخلّي عن مبادئه؛ ولا للتهديدات والقوّة أن تُخضعه؛ وهو لا يفسد بمظاهر الأبهة ولا يتأثر بما هو رائج في عصره».

آلّا يتأثر يو «بما هو رائج في عصره» لا يعني، مع ذلك، أنّه تجنّب تحديد موقف من القضايا السياسيّة والفكريّة المطروحة في زمانه. من هنا، فإنّ كتابه الذي صدر في العام 1987، بعنوان أخلاقيّات الأديان الصينيّة في فترة ما قبل العصر الحديث وعلاقتها بالروح التجاريّة، شكّل انخراطاً مباشراً في النقاش الدائر حول الرأسماليّة والكونفوشيوسية. في الواقع، على الرّغم من أن هذه الجردة التاريخيّة تهدف في المقام الأوّل إلى أن تستعرض، وعلى فترة ممتدّة، تشكّل أخلاقيّات اقتصاديّة للتجار الصينيين، فإنّ يو يشير إلى الازدهار المعاصر للنموذج الآسيويّة، والذي يعزوه إلى «رؤيتهم الكونفوشيوسية» المُشتركة. إنّ مضمون الكتاب كما عنوانه لا يتركّز مجالاً للشكّ حول نوايا المؤلّف. فالمقصود هو طرح «سؤال فيبري» حول التاريخ الصيني، أي ما إذا كانت «المفاهيم الأخلاقيّة للديانات الصينيّة الثلاث، الكونفوشيوسية، والبوذية، والطاوية، قد أثّرت في تطوّر التجارة خلال

فترة حُكم سلالتي مينغ وتشينغ»، وبصورة أدقّ إذا كانت أنتجت شكلاً من أشكال «الزهد النشيط»، وهو مفهوم يستعيره يو مباشرة من فيبر. لكنّ التدقيق التاريخي الذي يُخضع إليه مادّته يقوده إلى نتائج مُعاكسة لتلك استخلصها عالم الاجتماع الألماني: فكما فعل كلُّ من ميتزجر وبيرغر قبله، يسلّط الضوء على تشكّل روح كونفوشيوسيّة تسودها التناقضات وتتميّز علاقتها بالعالم بتوتّر متأصل. فهو يبيّن أنّه منذ منتصف عهد أسرة تانغ (618-907)، أرست الكونفوشيوسيّة بين النُخب الصينيّة اهتماماً بالعالم وطوّرت روحاً زاهدة تقوم على الاجتهاد، والاعتدال، والصدق. بدءاً من القرن السادس عشر، عندما أصبح التّجار تدريجياً جزءاً من الطبقات الحاكمة للإمبراطوريّة، أدخلوا مثل هذه الرؤية للعالم، ووضعوها في خدمة نشاطهم الاقتصادي. وكانت النتيجة زيادة ديناميّة الممارسات التجاريّة خلال حُكم السلالات الأخيرة. في نهاية هذه التحليلات، كان باستطاعة يو أن يجيب بالإيجاب عن «سؤاله الفيبري» الأصلي: لقد أنتجت الأديان الصينيّة زهداً نشيطاً يشبه ما رأيناه في التجربة البروتستانتية. مرّة أخرى، إذا، يتمّ استخدام الأطروحة الفيبريّة وإثما لمناقضتها.

ومع ذلك، فإنّ اعتبار مقولة يو تقتصر على مجرّد رفض لنظرية فيبر يشكّل إساءة فهم لمعنى عمله. فمن وراء استنتاجاته حول الخطأ الفيبري، يتكشف منطق جدليّ مُختلف تماماً وأكثر تعقيداً يُظهر إلى أيّ مدى كان مشروع الإحياء الكونفوشيوسي أبعد ما أن يكون مشروعاً محدّداً ببعْد واحد. ذلك أنّ يو كان يشكّك إلى حدٍّ ما بفكرة الرأسماليّة الكونفوشيوسيّة الحديثة. لقد رفض الانخراط المُباشر في نقاشٍ «يفتقر إلى أساس تجريبي»، مُنتقداً زملاءه الصينيين لخماساتهم

في «إسقاط» التساؤلات الغربية على التاريخ الصيني. وهذا للمفارقة ما قاده إلى العودة مجدداً إلى فيبر ليقوم كفارئ متمكن بأعماله، بالتمييز بين التعريفين اللذين أعطاهما هذا الأخير للرأسمالية:

«إذا كان المصطلح يُشير إلى استخدام رأس المال من قبل أشخاص عاديين في إطار تبادلٍ اقتصادي لغرض تحقيق ربح، فإن الاقتصاد الرأسمالي لم يكن موجوداً خلال العصور القديمة والعصور الوسطى في الغرب فحسب، وإنما أيضاً خلال كلِّ الفترات الكلاسيكية في الشرق. ويترتب عن هذا التعريف أنّ الصين كانت بالتأكيد تعرف الرأسمالية منذ عصر الممالك المُتَحارِبَة».

لكنّ هناك تعريفاً آخر، محصوراً هذه المرة، لرأسمالية

«ظهرت في الغرب الحديث بعد الثورة الصناعية. [...] هذه الرأسمالية فريدة في تاريخ البشرية ولا يمكن أن تظهر إلا مرة واحدة فقط. لذلك يجب اعتبار الرأسمالية الصناعية الحديثة منتجاً خاصاً بالتاريخ الغربي وليس كمرحلة صالحة عالمياً للتطور الاجتماعي».

هكذا يطوّر يو مفهوماً أكثر تمايزاً عن النحو الذي ظهر عليه في الأصل: إذا كان فيبر قد قلّل من شأن التعقيد في العلاقة مع العالم الكونفوشيوسي، فذلك لا يعني أنّ الكونفوشيوسية تمكّنت من تطوير النوع نفسه من الرأسمالية الحديثة التي أنتجت البروتستانتية. إنّ الرأسمالية الحديثة التي يتفوّق فيها الآسيويون اليوم هي نتاج مُستورد، وليست نتيجة استعدادٍ ثقافي خاص بالقارة.

هكذا فإنّ يو الذي وضع كلّ شهرته في خدمة المشروع الكونفوشيوسي، بقي مع ذلك مُحجماً عن الالتزام الكامل بالفرضيات

المتطرفة لهذا المشروع. ويُمكن فهم تحفظاته في ضوء علاقاته المعقدة بالسلطة، إذ كانت التجربة السنغافورية فرصة له لكي يعي الاهتمام الذي يُمكن لدولة استبدادية أن تبديه لأيديولوجيا ثقافية. فتشدد المناخ السياسي الذي أعقب أحداث تيانانمن في الصين ألزم كذلك المفكرين الكونغوشيوستيين على توضيح علاقتهم بالسياسة، وسوف يركّز يو عند ذاك على نزعة قديمة تُنادي بالحفاظ على استقلالية الكونغوشيوستية الفكرية. علاوة على ذلك، وربما هذا هو العامل الأكثر أهمية، فإنّ موقفه يتماشى في المقام الأول مع مُستلزمات التطبيق التاريخي ومع تقيده بالمواقف العلمية الأكثر استقلالية في المجالين الأكاديميين الأمريكي والآسيوي. لقد ذكرنا كم وظّف في عمله كمؤرّخ منذ وصوله إلى جامعة هارفارد. وقد تعزّز الاعتراف الأكاديمي الذي لقيه في الولايات المتحدة إثر عودته إلى آسيا في السبعينيات، ذلك أنّ مؤلفاته باللّغة الصينية جعلت منه واحداً من المؤرّخين البارزين في المنطقة وأكسبته العديد من الجوائز (انتخابه في الأكاديمية الصينية في العام 1974، حصوله على دكتوراه فخرية من جامعة هونغ كونغ في العام 1978). كذلك الأمر، عندما ألّف كتابه عن أخلاقيات الأديان الصينية، وجدّ نفسه مُنخرطاً في المُناقشات النظرية التي كانت تسود عالم التاريخ الأمريكي، والتي دفعت به إلى العودة إلى أسس هذا الميدان العلمي؛ ففي وقت كانت نظريّات ما بعد الحداثة تنحو لتحويل وجهة البحث، دعا يو إلى اعتماد نوع من التحليل الكلاسيكي، حيث التطبيقات التي تتسم بالبساطة، وإنّما بصرامة علمية أكبر، تتعارض مع ما كان يعتبره تسهيلات تبسيطيّة لما بعد الحداثة⁽⁴⁵⁾. من ضمن هذا الإطار،

(45) إنّ موقفه يتلاقى كثيراً مع موقف كارلو جينزبرغ في القضية نفسها. أنظر

يجب أن نفهم تعامله مع فكر فيبر. فهو يتشارك معه بمفهومه لتاريخ ليس بماديّ صرّف ويناقش ذلك مطوّلاً كما يُناقش الاهتمام الذي يوليه لطريقة الأنماط المثاليّة: ففي الوقت الذي يُعكس فيه فيبر في تقييمه التجريبي للتاريخ الاقتصادي الصيني، فإنّه يُعلن الانتماء إلى إرث هذا العالم السوسيولوجي حين يتعلّق الأمر بمسألة الدفاع عن مُمارَسة علميّة دقيقة ومضبوطة المعايير.

إلى جانب يو ينغ - شيه، ظهرت شخصيّة رئيسة أخرى في النقاش حول الرأسماليّة الكونفوشيوسيّة، ليو شو- هسين، الذي كانت مؤلّفاته تقع عند تقاطع الفلسفات الصينيّة والغربيّة. كما هو الحال عند يو، شكّلت عودته إلى آسيا في السبعينيّات والنقاش حول الحداثة الكونفوشيوسيّة فرصة لطرح علاقة جديدة مع الكونفوشيوسيّة.

ليو شو-هسين Liu Shu-Hsien

وُلد ليو شو-هسين في العام 1934 في شنغهاي، ونشأ في مُقاطعة جيانغشي. هاجر مع عائلته إلى تايوان بعد استيلاء الشيوعيين على السلطة. وهناك تابع دروسه، واثّجه منذ شهادة البكالوريا إلى دراسة الفلسفة، ليكمل التخصّص بها في مرحلة الإجازة والماجستير في جامعة تايوان. تأثّر

في هذه النقطة، كارلو جينزبرغ، علاقات القوّة. التاريخ والخطاب والدليل، Carlo Ginzburg, *Rapports de forces. Histoire, rhétorique, preuve*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2000. ما يشهد على مقاومة عددٍ من كبار المؤرّخين لموجة ما بعد الحداثة. من أجل نظرة عامّة عن التحوّلات التي أحدثتها هذه الموجة في التّاريخ الأميركي، أنظر بشكلٍ خاصّ الفصل الثّاني من كتاب ويليام سيوال، منطق التاريخ. النظريّة الاجتماعيّة والتحوّل الاجتماعيّ.

William H. Sewell Jr., *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*, The University of Chicago Press, 2005.

بشخصية مو زونغسان الذي كان في خمسينيات القرن العشرين في ذروة مكانته الفكرية. وتماشياً مع مطلب هذا الأخير بوجوب تدعيم الفلسفة الصينية بمعرفة عميقة بالتقاليد الغربية، سافر إلى الولايات المتحدة. وهناك ناقش أطروحة في الفلسفة في العام 1966 في جامعة جنوب إلينوي، عن اللاهوتي الأميركي من أصل ألماني بول تيليش Paul Tillich، الكاتب الذي انطبعت أعماله بموضوعات النفي، وخسارة العالم والتهديد بفقدان المعنى الذي تحمله الحداثة - كل ذلك سيوفر لليو مادة لتطوير فلسفة كونفوشيوسية لدى جماعات الشتات، التي تُواجه هي بالذات تحديات الغرب الحديث.

قد يبدو مسار، للوهلة الأولى، مختلفاً بعض الشيء عن مسار تو وايمونغ أو يو ينغ - شيه. كان ليو الذي التحق للعمل بجامعة إلينوي، حيث أنجز أطروحته (عُيّن فيها في البداية أستاذاً مُشاركاً ثم أستاذاً للفلسفة)، أقل ارتباطاً بجامعات الساحل الشرقي. فهو متخصص في الفلسفة الغربية، ولم يتجه نحو الفكر الصيني إلا في فترة لاحقة، وبخاصة في السبعينيات، عندما بدأ الكتابة في مجلة «فلسفة الشرق والغرب». فنظراً للنهج المُقارن للمجلة، اعتمد على تيليش لإعادة بناء الكونفوشيوسية الروحية، التي أكد على أهميتها المُعاصرة⁽⁴⁶⁾. في السياق السياسي لعقد من الزمن طبعته حرب فيتنام والنضال من أجل الحقوق المدنية، طوّر فكرة الفلسفة الكونفوشيوسية التي لا تزال مفاهيمها بنظره تكتسي

(46) ليو شو-هسين، «الاستيراد الديني للفلسفة الكونفوشيوسية. نظرتها التقليدية وأهميتها المُعاصرة».

Liu Shu-Hsien, «The religious import of confucian philosophy. Its traditional outlook and contemporary significance», *Philosophy East and West*, vol. 21, n° 2, avril 1971, pp. 157-175.

بُعداً معيارياً: «عندما نناضل ضدّ الفقر والتمييز العنصري والحرب والعنف، نكون نحارب كلّ ما يتعارض مع الإنسانية [...] إذا كانت السبل لتحقيق إنسانيتنا قد تغيّرت جذرياً، فإنّ المبدأ المنظّم «رن»⁽⁴⁷⁾ لا يختلف بأيّ شكلٍ من الأشكال عن ذاك الذي أرساه كونفوشيوس»⁽⁴⁸⁾.

كما هو الحال مع زملائه الكونفوشيوسيين، فإنّ تطوّر كونفوشيوسيّة تتماشى مع الحداثة قد تمّ في سياقٍ محدّد. حدّث ذلك أولاً من خلال نقد علم الصينيّات الكلاسيكي ووجهة النظر الغربيّة، بحيث لم يتردّد ليو في المطالبة بوجهة نظر صينيّة تُواجه «الالتواءات» التي كان علماء الصينيّات يفرضونها على النصوص الآسيويّة⁽⁴⁹⁾. لكنّ ذلك حدث خصوصاً من خلال التوجّه نحو آسيا منذ أواخر السبعينيّات؛ فهو مع احتفاظه بمُنصبه في جامعة جنوب إلينوي، تقَرّب من مُختلف أقطاب التجديد الكونفوشيوسي في منطقة آسيا: تاويان (أصبح أستاذاً مُشاركاً في جامعة تونغاي، وعضواً في الأكاديميّة الصينيّة، ثمّ أستاذاً في جامعة تشينجتشي، وأستاذ كرسي في جامعة سوشو)؛ هونغ كونغ، في الثمانينيّات، حيث أصبح أستاذاً ورئيس قسم الفلسفة في الجامعة الصينيّة (سُيُصبح أستاذاً فخرياً بعد ذلك)، ولكنّ أيضاً سنغافورة، لأنّه كان أحد الكونفوشيوسيين الذين دعّتهم الحكومة.

(47) «رن» (仁)، والتي يُمكن ترجمتها بـ«إنسانيّة» أو «طيبة القلب»، هو المفهوم الكلاسيكي والمركزي في فلسفة كونفوشيوس وتلامذته، والذي تتمحور الأخلاقيّات الكونفوشيوسيّة حوله، إلى درجة قيل إنّ سائر الفضائل ترتبط به.

(48) ليو شو-هسين، «تحليل فلسفي في النهج الكونفوشيوسي للأخلاق»، *A philosophical analysis of the confucian approach to ethics*, *Philosophy East and West*, vol. 22, n° 4, octobre 1972, p. 424.

(49) ليو شو-هسين، «التواء سينولوجي. ملاحظة»، *Sinological torque. An observation*, *Philosophy East and West*, vol. 28, n° 2, avril 1978, pp. 199-207.

هذه التmovضعات الفكرية والجغرافية المختلفة جعلت منه مُفكراً عاماً للكونفوشيوسية العالمية. فهي أعطت كتاباته، التي بقيت إلى الآن محصورة نسبياً، صدقاً غير مسبوق. فهو من خلال الكتابة باللغتين الإنكليزية والصينية، والالتحاق بجامعة أميركا الشمالية وآسيا، والحرص على أن يُدرج تفكيره في السياق الحديث، تمكّن من مُلامسة جمهور متنوع مهتم بالتجديد الكونفوشيوسي، سواء في آسيا أم في الغرب. وكأكاديمي، عمل أيضاً كخبير لدى العديد من المحافل الوطنية أو الدولية، مثل البرلمان العالمي للأديان، حيث مثّل الكونفوشيوسيين في التسعينيات. إذا كانت هذه الحركة العابرة للحدود الوطنية قد وقّرت له إمكانية التدخل في مواقع مختلفة، إلا أنّها عرّضته مع ذلك لرؤية منطق يتداعى تبعاً للقضايا وللجمهور الذي يتوجّه إليه. ومن هنا جاء الحذر الذي اعتمده ليو، الذي أقام تمييزاً واضحاً بين «الكونفوشيوسية المسيّسة» و«الكونفوشيوسية الروحية». الأولى ارتبطت بشخصية لي، الذي قابله في سنغافورة، والتي رفضها صراحةً لمصلحة كونفوشيوسية مُنكبّة على التساؤلات الفلسفية والأخلاقية⁽⁵⁰⁾. هذا الرفض للتسييس المباشر أسّس نمطاً للتدخل العام المتوازن والقليل الجزم. حاذر ليو من جعل الكونفوشيوسية الدواء الشافي لكل مساوئ الحداثة وانخرط في نقاشات مختلفة مع الحفاظ على مسافة نقدية. لكنّ هذه الحيطة لم تُكن دلالة على شكل من أشكال الابتعاد عن السياسة. إنّها بالأحرى علامة الرفض لمفهوم سلطوي للكونفوشيوسية والتعلّق العميق بالديمقراطية، الأمر الذي عزّزته أحداث

(50) ليو شو-هسين، «عند الحدود الجديدة للفلسفة الكونفوشيوسية الجديدة المعاصرة».

«On new frontiers of contemporary neo-confucian philosophy», *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 23, n° 1, mars 1996, p. 43.

تيانانمن، ما دَفَع بليو لأن يكتب أن «مثالنا المتمثل بـ «ران شانغ» (حكومة الإنسانيّة) لن يتحقّق إلّا عندما نجد أشكالاً جديدة لإقامة حكومة الشعب، لأجل الشعب وبواسطة الشعب»⁽⁵¹⁾.

انعكس ابتعاد ليو عن السياسة في الموقف الذي اتّخذه عند مناقشة موضوع الحداثة الكونغوشيوسيّة. في العام 1991، دعاه تو وايمغ إلى سلسلة من اللقاءات الدوليّة حول دور الثقافة الاقتصاديّة والتعليم الأخلاقي الكونغوشيوسي في تطوّر اليابان والنمور الآسيويّة⁽⁵²⁾. وهنا ظهر التأثير الفيربيّ مجدّداً في هذه المحاضرات، الأمر الذي اعترف به تو:

«من بين الموارد المفاهيميّة المُستخدَمة [...] فإنّ التساؤل الذي صاغه فيبر في كتابه الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة فرض نفسه في مناقشاتنا»⁽⁵³⁾.

بسبب علاقاته السابقة مع تو، وعلى وجه الخصوص السنوات التي أمضيها معاً في سنغافورة، مثّل ليو وجهة نظر الفكر الكونغوشيوسي في عزّ تحوّل:

«لقد أجبرنا ما حدث خلال العقود الماضية في جنوب شرق آسيا (الصناعي والاشتراكي) على إعادة النظر في أهميّة التأثير الكونغوشيوسي على التنمية الاقتصاديّة والسياسيّة. حقّقت اليابان والنمور [...] نجاحاً اقتصادياً

(51) المرجع نفسه، ص. 55.

(52) تو وايمغ، (إشراف)، التقاليد الكونغوشيوسيّة في حداثة شرق آسيا، مرجع سبق ذكره.

T. Weiming (dir.), *Confucian Traditions in East Asian Modernity*.

(53) المرجع نفسه، ص 3.

كبيراً. من المستحيل عدم الإشارة بشكل واضح إلى أنها بلدان ذات ثقافة كونفوشيوسية⁽⁵⁴⁾.

وهكذا تمّ التأكيد مرّة أخرى على العلاقة بين الحداثة والكونفوشيوسية. بذلك، أشار ليو إلى أنّ الصينيين دخلوا مرحلة جديدة في تاريخهم: فبعد أن اجتاحتهم الحداثة الغربية ومن ثمّ أصبحوا مُشكّكين في تقاليدهم، ها هم الآن يُدركون أنّ الغرب وعملية التحديث يتّسمان بجانبٍ مُظلم، ما يستلزم إعادة تقييم للتراث التقليدي. هذا التغيّر في النظرة مرّت، من بين أمور أخرى، بإعادة النظر بعلم الصينيات، بدءاً بأعمال جوزيف ليفنسون، التي رأينا أنها أرّخت لتلاشي الكونفوشيوسية بحلول الحداثة:

«من المؤسف أنّ موت ليفنسون [1969] لم يسمح له بمراقبة التطوّرات في جنوب شرق آسيا منذ السبعينيات، ولاسيّما الأداء الاقتصادي المُذهل للنامور الآسيوية. يُمكننا أن نتساءل إذا كان سيُعيد النظر برأيه، في ما لو كان على قيد الحياة اليوم».

ثمّ خلاص إلى القول: «لقد حان الوقت الآن لتجاوز موقف ليفنسون التفسيري»⁽⁵⁵⁾. هذا ما سمح ليو بالعودة مجدّداً إلى الكونفوشيوسية من خلال مجموعة من التساؤلات، من الميتافيزيقا إلى علم النفس ومن السياسة إلى الاقتصاد، تناولت المفاصل المختلفة للتفكير

(54) ليو شو- هسين، «المثل الكونفوشيوسية والعالم الحقيقي. مُراجعة نقدية للفكر الكونفوشيوسي المُعاصر».

L. Shu-Hsien, «Confucian ideals and the real world. A critical review of contemporary neo-confucian thought», in *ibid.*, p. 98.

(55) المرجع نفسه، ص ص 103-104.

المُعاصر. في هذه المجالات، فتح ليو الكثير من المسارات التي تسمح للآسيويين بإعادة امتلاك الحداثة وتحويلها ضمن سياق جديد.

من خلال استكشاف هذه المسارات الفكرية المختلفة، شارك ليو بالتأكيد في حركة إحياء الكونفوشيوسية التي واكبت عملية إعادة نهوض آسيا المعاصرة. ومع ذلك، يجب أن يُفهم موقفه بشكلٍ أكثر دقةً لأنّه يعبّر عن جرعة من الأمل بقدر ما ينطوي على بعض الشكوك حول ما يُمكن للفكر الكونفوشيوسي الحديث أن يقدمه بالفعل. من وجهة نظر اقتصادية، وقبل كلّ شيء، بدا أنّ الكونفوشيوسيين محكومٌ عليهم باعتماد موقف قائم على التسوية. فقد أكدوا على أنّ «التراكم غير المحدود للثروة لا يُمكن أن يكون هدف الحياة»، وعلى العكس من ذلك، أقرّوا بأهمية «الحق في الملكية الخاصة، كتدبيرٍ ضروري لحماية حرية الناس». لا نجد هنا التردّد الذي عبّر عنه العديد من المفكرين الآسيويين حول هذه القضية فحسب، بل أيضاً الغموض الذي وُضع فيه الكونفوشيوسيون من قبل اللعبة السياسية فوق الوطنية. لأنّه إذا كان التذكير بأهمية الملكية الخاصة يشكّل إشارة واضحة إلى الصين الشعبية، فإنّ انتقاد الرأسمالية الجامحة يشير بوضوح أيضاً إلى التطوّرات التي تسبّلت للكونفوشيوسيين مُراقبتها عن كثب من هونغ كونغ إلى تايبيه، وبالطبع في سنغافورة.

من هنا كانت الصعوبة في إيجاد حلٍّ وسط لفكر كونفوشيوسيٍّ كان يعود الفضل جزئياً لتجذّده إلى المسبّاحة التي وقّرها له أهل السياسة في المنطقة. فمن خلال اعتبار نفسه فكر الحداثة الآسيوية، كان يُواجه خطر التلاعب به من طرف حكومات مثل حكومة لي. ولكن لو تفحصناه

عن قرب، لَظْهَرَتْ خطورة قربه من خطِّ بكين. من هنا، استخلص ليو العبر من النقاش حول جذور الحادثة الكونفوشيوسية: فوراء الحجة الاقتصادية، ووراء التكهّنات الفلسفية والتاريخية الأكثر براعة، كان النقاش حول التقاليد الكونفوشيوسية سياسياً بشكلٍ لافت. وفي هذا المجال، تبدو المفاهيم الكلاسيكية للفكر السياسي الكونفوشيوسي غير مُتلائمة مع القضايا الرَّاهنة:

«لقد أدرك المفكّرون الكونفوشيوسيون الجُدد المُعاصرون أنّ الكلمات الفارغة حول «الحكومة من أجل الشعب» لن تزيد من رفاه الناس، ولن تحمي الحقوق الإنسانية للمواطنين. [...] دعونا نكون واضحين، يجب علينا اعتماد مُمارسات الديمقراطية الحديثة»⁽⁵⁶⁾.

من خلال التمسك بفكرة أنّ التقليد يُمكن أن يستمرّ في تغذية الحادثة، والانزلاق إلى شغل مَوقع «مستشار الحاكم»، كان الفلاسفة الكونفوشيوسيون الجُدد يُغامرون بالوقوع في الفشل في مهمّتهم السياسية:

«كان عليهم أن يتخلّوا منذ زمن طويل عن أحلامهم بوجود «إمبراطور-حكيم» أو «ملك-فيلسوف». على الرّغم من أنّهم في المجتمع الحديث يكسبون عيشهم من خبراتهم، إلّا أنّهم مع ذلك قادرون على الإسهام في نقد ثقافتهم ومجتمعهم بوصفهم مواطنين مسؤولين»⁽⁵⁷⁾.

إنّ الإشارة إلى الإمبراطور-الحكيم لا يعني هنا هذا الشخص الأسطوري في الثقافة الصينية فقط (يُمكن مُقارنته في الواقع بشخص الملك-

(56) المرجع نفسه، ص 107 و 110.

(57) المرجع نفسه، ص 110.

الفيلسوف في الغرب)، لأنّه في هذه السنوات نفسها، كان لي كوان يو يسعى للظهور بمظهر التجسيد الحديث لهذا الإمبراطور بالذات، وهذا ما يشير إلى التداخلات السياسيّة الأكثر إشكاليّة في عمليّة استحضار التقاليد.

إنّ الموقف الذي اتّخذه ليو أحدث في نهاية المطاف ثغرة مزدوجة في الإطار العام للنقاش. انطلاقاً من التساؤل حول دور التقاليد الكونفوشيوسيّة في التحديث الرأسمالي لآسيا، توصّل إلى استنتاج سياسي بحث حول الحاجة إلى أن يتّسم هذا التحديث بإطار ديمقراطي. من هنا، تمايز كذلك عن الكونفوشيوسيّة التقليديّة، التي في سعيها للتطبيق الحرفي لمفاهيمها، تُخاطر في أن تكون مُتواطئة مع المنحى الأكثر استرھاناً في الحداثة. هكذا أمكنه أخيراً إنهاء مقالته بالدعوة إلى تجاوز أيّ عودة حُرُفيّة إلى الكونفوشيوسيّة. فالإخلاص للإرث الكونفوشيوسي يكمن في النضال من أجل الحرّيّة السياسيّة أو المُساواة الاقتصاديّة أكثر من البحث عن إحياء افتراضي للنظام بمُجمله. هذا ما جعل ليو يقول:

«بالنسبة إليّ، طالما يتمّ الحفاظ على الروحيّة الإنسانيّة والإبداعيّة للكونفوشيوسيّة، لا يهمني بأيّ اسم يُشار إليها»⁽⁵⁸⁾.

إنّ شكوك ليو، التي كان يشاركه فيها بعض زملائه بدرجات متفاوتة، حول إمكانيّة تفسير التطوّر الرأسمالي في آسيا في ضوء جذورها الكونفوشيوسيّة فقط، بدأت تُظهر تراجع زخم هذا التوجّه في البحث. كان من الصعب في كثير من الأحيان التعبير بدقّة عن مفاهيم على

هذا القدر من التعارض، مثل «الحداثة» و«التقليد»، من دون الوقوع في تبسيطات كاريكاتوريّة حول هذا المفهوم أو ذاك. علاوة على ذلك، وكما لاحظته الكونغوشيو سيّون، كانت التداخلات السياسيّة في النقاش عديدة، مع ما تتضمّنه من خشية في أن تصبّ في خدمة مصالح القادة الآسيويّين الأكثر استبداداً. في الواقع، لم يذمّ النقاش حول الرأسماليّة الكونغوشيو سيّة طويلاً. في العام 1997، أدّت الأزمة الاقتصاديّة التي صرّبت المنطقة وجعلت معدّلات نموّ البلدان الكبرى تتراجع بشكلٍ دراماتيكي، إلى وضع حدٍّ للإيمان باستثنائية نموذج التنمية الآسيوي.

إنّ أولئك من أمثال لي كوان يو، الذين أثنوا على الحسّ بالاقتصاد والعمل الجادّ لدى أحفاد كونغوشيو س، اكتشفوا من جديد مزايا البنوك المركزيّة والسياسات الاقتصاديّة المنسّقة. فالعودة إلى المفهوم التقليدي للعمل الاقتصادي، حيث تسود مسائل أسعار الفائدة وقيود السيولة، أدّت إلى صرف التّظر عن التكهّنات حول دور الثقافة والتقاليد في الرأسماليّة، التي أصبحت غير ذات شأن أمام تقنيّة الأداء الفعليّ للاقتصاد. وقد تخلّى الكونغوشيو سيّون الجّد عن سؤالٍ شاركوا فيه في أوانه، ولكّثّم لم يستطيعوا إزاءه الامتناع عن الإبقاء على مَسافة نقدية، ولاسيّما أنّ النقاش في هذه الأثناء انطلق من جديد وانتقل إلى ميدان آخر. ففي عقب حملة تيانانمن القمعيّة وانتهاء الحرب الباردة، تحوّل النقاش بالفعل إلى دور حقوق الإنسان في آسيا، وقد شارك فيه المفكّرون الكونغوشيو سيّون بقوة. بشيء من الصعوبة، وجدوا في هذا النقاش مادّة لتوضيح تموضّع ثقافويّ لم يَعد من المُمكّن تجنّب تداعياته السياسيّة، وهي في الأساس كانت كاميّة في النقاش الذي دار حول الحداثة الآسيويّة.

الفصل الثالث

النقاش حول حقوق الإنسان: نقطة التحوّل السياسي للكونفوشيوسية الجديدة

إنّ الكونفوشيوسية الجديدة للجيل الثالث هي فكرة مرّنة. وقد تمّ تشكّلها على هامش نقاشات أوسع نطاقاً، من ضمن سياقات مؤاتية إلى حدّ ما. عندما جعلت الأزمة الآسيوية، في التسعينيات من القرن الماضي، من إعادة تقييم الأداء الاقتصادي لبلدان المنطقة أمراً ضرورياً، وجدت الكونفوشيوسية الجديدة نفسها محرومة من سلسلة من الأسئلة حملت رايّتها ما يقرب من عقد من الزمن. كان عليها أن تُعيد التركيز على موضوعات أخرى. وقد أُتيحت لها الفرصة في النقاش المهمّ حول حقوق الإنسان، إذ جعلت الولايات المتّحدة من هذه الحقوق واحداً من المحاور الرئيسة لسياستها الخارجية. حاولت دولّ آسيوية عدّة، بقيادة سنغافورة، مُعارضة هذا التوجّه متذرّعة بعدم توافق هذه الحقوق مع تقاليدھا الثقافية.

ما بين أميركا الشماليّة ومنطقة المحيط الهادي، وجدّ الكونفوشيوسيون الجُدد أنفسهم ممزّقين بين توجّهين، تبيّن أنّهما يتطابقان مع موقّعين سياسيّين وفكريّين مُختلفين. هل كان عليهم الاصطفاف مع الجانب الأميركي، تماشياً مع سياسة تقدّميّة وعالميّة كان معظم هؤلاء

المُفكِّرين يؤيِّدونها، مع ما يحمل هذا الموقف من تخلُّ عن فكرة المشروع الكونفوشيوسي الحديث؟ أو على العكس من ذلك، كان لا بدّ من دعم فكرة الخصوصية الثقافية الكونفوشيوسية، مع المُخاطرة، هذه المرّة، بلعب لعبة الحكومات الاستبدادية التي كانت حقوق الإنسان فيها مجرّد مظهر من مظاهر الإمبريالية؟ بين هذين الموقفين، حاول المفكِّرون الكونفوشيوسيون الجُدد التوصل إلى حلّ وسط، وأعادوا إطلاق النقاش حول واقع الكونفوشيوسية، حيث ظهر للعلن ما كان يتضمّن من تدخلات سياسية، بعد أن كانت هذه الأخيرة ممّوّهة حتّى ذلك الحين.

من تيانانمن إلى بانكوك: حقوق الإنسان ونهاية الحرب الباردة في آسيا

يتمّ تحديد نهاية الحرب الباردة في أوروبا بشكل رمزيّ مع سقوط جدار برلين، الذي من المفترض أن يمثّل بداية حقبة من التفاؤل والتقدّم. إلّا أنّه في آسيا، ارتسم شكلٌ مختلف تماماً مع أحداث تيانانمن. فابتداءً من شهر نيسان (أبريل) 1989، وبمبادرة من طلاب من بكين، طالب جزءٌ من المجتمع الصيني بضرورة أن يترافق التحديث الاقتصادي الذي أطلقه دنگ شياو بينغ مع تحديثٍ سياسي. تحوّلت التظاهرات من أجل الديمقراطية إلى احتلالٍ مُستمرّ لساحة تيانانمن، وهو مكانٌ رمزي للسياسة الصينية. بعد أن تفاجأت الحكومة بضخامة الاحتجاج، جرّبت وسائل عدّة للخروج من الأزمة قبل الانتقال إلى الخيار القمعي. وأتى سحق الحركة الاحتجاجية من قبل الجيش في حزيران (يونيو) بمنزلة نهاية للأمال الديمقراطية، وتكريس لوصاية الحزب الشيوعي على المجتمع.

لم تقتصر عواقب هذا الحدث على الصين. فهو في الولايات المتحدة، عزّز موقف المُدافعين عن نهج دولي يركّز على تعزيز الديمقراطية وحقوق الإنسان. وعلى الرّغم من أنّه تمّ إدراج هذه القضايا من ضمن السياسة الخارجيّة للبلاد منذ عهد جيمي كارتر، فقد عادت لتبرز إلى الواجهة مع نهاية الحرب الباردة. هكذا، بعد أن أصبحت الولايات المتحدة القوّة المهيمنة الوحيدة، لم تكتف بإعادة تعريف نظام العلاقات الدوليّة القائم على الأفكار النموذجيّة للبيراليّة فحسب، ولكنها رأت أيضاً أن تضع حدّاً للمُسايرة التي أبدتها خلال الحرب الباردة إزاء أنظمة استبداديّة حليفة. في آسيا، وبشكلٍ خاصّ في تايلاند وإندونيسيا وكوريا الجنوبيّة وسنغافورة، أدّت الحاجة بالولايات المتحدة إلى إقامة تحالف قوي في وجه موسكو وبكين، إلى غصّ الطرف عن عدد من الانتهاكات لحقوق الإنسان. لكنّ في التسعينيّات من القرن الماضي، أُعيد النظر في هذا التهاون، عندما حثّت واشنطن حلفاءها الآسيويّين على فتح مجالاتهم السياسيّة، نتيجة العقوبات المفروضة على الصين. بالنسبة إلى هذه البلدان، كانت نهاية الحرب الباردة وتظاهرات تيانانمن بمنزلة علامة فارقة حادّة. كان من الصعب تجاهل الضغوط الأميركيّة. علاوة على ذلك، وعلى الرّغم من أنّ أيّ حكومة لم تُكن ترغب في تنفيذ إصلاحات ديمقراطيّة عميقة، فإنّ المسألة الصينيّة جعلت من الصعب الوقوف علناً في وجه تعزيز سيادة القانون. في هذا السياق، تمّ استحضار الكونغوشيو سيّة مرّة أخرى للتنظير من أجل انخراط البلدان الآسيويّة في النظام الدولي الجديد. ومرّة جديدة، سوف يتمّ إنجاز الجزء الأكبر من هذا العمل الأيديولوجي انطلاقاً من سنغافورة.

كانت سنغافورة بالفعل أحد أقرب حلفاء الولايات المتحدة خلال الحرب الباردة. فقد استَخدم لي كوان يو، وهو من أشرس مُناهضي الشيوعيّة، جميع السلطات الخاصّة التي منحه إياها البريطانيون، لكي يفكّ كلّ التنظيمات العائدة لها. وفي وقتٍ لاحق، أدّى تسارع التطوّر الرأسمالي للجزيرة إلى رُميها بشكلٍ دائمٍ في أحضان المُعسكر الغربي. فرئيس وزرائها الأنغلوفوني، المؤيّد لقطاع الأعمال، والمُسيطر على أهمّ مَحاور التجارة البحريّة العالميّة، بدا كحليفٍ لا غنى عنه. كما أنّ بقاءه استثنائيّاً لمُدّة طويلة على رأس الدولة يُفسّر بالأهميّة التي كان يحظى بها داخل التحالفات الدوليّة، الأمر الذي بَرّر التفاوض عن سياسته القمعيّة. في المقابل، حين تمّ إبعاد الخطر الشيوعي وأصبح الأميركيّون يولون اهتماماً أكبر لوضع حقوق الإنسان، فإنّ الحكومة السنغافوريّة أخذت على حين غرّة. ولَمّا لم يَكُن باستطاعة المسؤولين السنغافوريّين إعطاء جواب مُقنع، استنسبوا الاعتماد على الفكر الكونفوشيوسي الجديد الذي كان رائجاً في السنوات السابقة لتعزيز خطاب ثقافويّ مضادّ، وقيادة ائتلاف من الدول الآسيويّة.

بلغ الهجوم السنغافوري القاضي بوضع الكونفوشيوسيّة في مُواجهة حقوق الإنسان ذروته في العام 1993. في حزيران (يونيو)، عُقد مؤتمرٌ عالميٌّ للأمم المتّحدة حول حقوق الإنسان، حيث كان من المتوقّع أن توفّق 171 دولة على إعلانٍ يقرّ بالتزامها بهذه المبادئ، واعتبارها كحجر زاوية في النّظام الدولي الجديد. لكنّ هذا النّص الذي دعمته الأمم المتّحدة والدبلوماسيّون الغربيّون كان موضوع انتقادات حادّة من طرف نظرائهم الآسيويين بقيادة لي. فقد عقد القادة الآسيويّون اجتماعاً تحضيريّاً في بانكوك في آذار (مارس) - نيسان (أبريل) 1993.

وتوصلوا إلى إعلانٍ بدا واضحاً فيه، بعد تذكيرٍ شكليٍّ بعالمية حقوق الإنسان، مَوقفهم المُعارض المُستند إلى مُحااجةٍ سياسيّةٍ ثقافويّةٍ.

إذا كان إعلان بانكوك يشير في المادّة الأولى منه، «إلى التعلّق بمبادئ ميثاق الأمم المتّحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، فإنّه يُسارع في الواقع إلى الطلب بـ«عدم استخدام حقوق الإنسان كأداة للضغط السياسي» ويؤكّد مراراً وتكراراً على سيادة أراضي بلدان المنطقة وسلامتها. وكان العديد من هذه البلدان صغيراً، ومن المُستعمرات السابقة، التي لا تعتزم التنازل عن «حقّها في تقرير المصير». إلى هذه الحجة الكلاسيكيّة للسيادة، يضيف نصّ الإعلان نقطتين. في المادّة 10، أولاً، «يُعيد التأكيد على ترابط الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والمدنيّة والسياسيّة وعدم قابليّتها للتجزئة، فضلاً عن الحاجة إلى منح القدر نفسه من الأهميّة لجميع فئات الحقوق». تُعيدنا الفكرة إلى نقاشٍ قديم حول «الأجيال» المُختلفة لحقوق الإنسان. في نهاية الأربعينيّات من القرن الماضي، وبدفّعٍ من الديمقراطيات الغربيّة، ظهر الجيل الأوّل ممّا يسمّى بالحقوق السياسيّة (حرية التعبير، والتجمّع، والمُعتقد، وما إلى ذلك). استُكملت السلسلة الأولى هذه في الستينيّات من خلال جيلٍ ثانٍ من الحقوق الاجتماعيّة والاقتصاديّة، المتعلّقة بقضايا التنمية: أصبحت كرامة الظروف المعيشيّة الماديّة حقّاً من حقوق الإنسان في حدّ ذاتها. وقد تَمّت إضافة هذا المكوّن الاقتصادي من طرف الدول الاشتراكيّة وعدٍ من الدول التي تخلّصت من الاستعمار منذ وقت قريب، وكانت هذه القضايا أساسيّة بالنسبة إليها. استُخدمت هذه الحجة بطريقة مُماثلة تقريباً في تسعينيّات القرن الماضي، إلّا أنّها كانت تحمل معنى جديداً: لم تُعدّ تقول إنّ الحقوق السياسيّة

والاقتصادية يجب أن تسير جنباً إلى جنب فحسب؛ بل كانت تعني ضمناً أنّه ينبغي تطوير الحقوق الاجتماعية والاقتصادية بشكلٍ كاملٍ للتمكّن من تحقيق الحقوق السياسية، ولذلك يتوجب التوصل إلى حلول توفيقية. لا بل كما يقول لي ونظيره الماليزي مهاتير بن محمد، يُمكن تقييد الحقوق السياسية باسم التنمية الاقتصادية ومُكافحة الفقر.

إلى هذه المُحاجة التي تشكّل استمرارية للتّيار العالَمِثالي، على الأقلّ في الشكل، يضيف إعلان 1993 ابتكاراً مهماً: إنّهُ يدعو إلى أخذ التنوّع الثقافي بعين الاعتبار وتعديل عالميّة حقوق الإنسان وفقاً للسياقات المحلية. تطرح المادة 8 بوضوح هذه التحدّيات:

«على الرّغم من أنّ حقوق الإنسان هي عالميّة بطبيعتها، فإنّه يجب النّظر إليها في سياق العملية الديناميّة والمتطوّرة لوضع المعايير الدوليّة، مع مُراعاة أهميّة الخصائص الوطنيّة والإقليميّة والخلفيات المُختلفة التاريخيّة والثقافيّة والدينيّة».

وتدعو المادة إلى إعادة النّظر في عالميّة حقوق الإنسان المُفترضة في ضوء الاختلافات الثقافيّة. فهذه الحقوق، التي تَمّت بلورتها في إطار عصر التنوير الأوروبي، قد لا تتوافق بالضرورة مع التقاليد السياسيّة والفلسفيّة للحضارات الأخرى. والإشارات إلى «تنوّع الثقافات والتقاليد الآسيويّة وراثتها» التي يحفل بها الإعلان، والدعوات إلى التقدّم من خلال «التعاون وتوافق الآراء [لتجنّب] المُواجهة وفرض قيم غير متلائمة» تُندرج من ضمن هذا التوجّه. على الرّغم من التذكير الأوّلي بالطبيعة العالميّة لحقوق الإنسان، فإنّ النظرة إلى إنسانيّة مُنقسِمة بفعل تعدّد ولاءاتها الثقافيّة هي التي سعى الموقعون على إعلان

بانكوك إلى تسليط الضوء عليها: إنسانية تعددية، ترى في اعتماد حقوق مُشتركة غير قابلة للتصرف أمراً غير مقبول كثيراً.

كان مؤتمر العام 1993 بمنزلة نجاح للأنظمة الاستبدادية، حيث دافع لي ومهاثير عن فكرة القيم الآسيوية التي تميّز شعوب المنطقة وبّرا مُعارضة المطالبة بالتحرّر السياسي باسم عدم التلاؤم المُفترض بين أشكال الحكم في بلدان الشمال وتلك القائمة في آسيا. وقّعت الصين المعزولة منذ أحداث تيانانمن على الإعلان، على الرغم من أنّ دبلوماسيتها «المتبعدة عن الأضواء» منعتها من دعم المبادرة بشكلٍ علني. وأكثر ما يثير الغرابة هو أنّ العديد من الدول الديمقراطية، وفي طليعتها اليابان، فعلت الشيء نفسه، ما أظهر إجماعاً آسيوياً نادراً في العلاقات الدولية. مثل هذا الاصطفاف يعني، على أيّ حال، أنّ الأمل الليبرالي لعالم يحكمه القانون تلاشى خلف رؤية ربّما تكون أكثر قتامة لإنسانية تتمسك بالإبقاء على اختلافاتها. كان لهذا الانعطاف الثقافي وقعٌ كبير بحيث لاقى تأييداً في الولايات المتحدة من جزء كبير من المحافظين الجدد، وهذا ما نرى انعكاساً له في نصّ بارز لصموئيل هنتنغتون حول «صدام الحضارات» نُشر في العام نفسه في مجلة «الشؤون الخارجية» (فورين أفيرز)، والذي أفرد فيه مكاناً واسعاً لفكرة الحضارة الآسيوية-الكونفوشيوسية.

لحظة الحقيقة السياسية للكونفوشيوسية

في هذا السياق الدولي، وردّاً على الأسئلة التي كان يُثيرها التأكيد على السياسات الحضارية المحافظة، تمّ عقد أحد المؤتمرات الرئيسية للحركة الكونفوشيوسية. هذا المؤتمر الذي تمّ تنظيمه في آب

(أغسطس) 1995 من طرف مركز الشرق والغرب في جامعة هاواي (بخاصة من طرف تيودور دي باري وتو وايمينغ⁽¹⁾)، ضمَّ الشخصيات الرئيسة للكونفوشيوسية الأميركية الشمالية. إلّا أنّ عنوانه المُقتَضَب «الكونفوشيوسية وحقوق الإنسان»، كان يخفي بصعوبة ارتباك هؤلاء المفكرين إزاء مشروع الكونفوشيوسية الذي كان يبدو وكأنّه عند مُفترق طُرق. فهو بالفعل كان يُواجه سلسلة من المعضلات. من جهة، كان من المُفترَض أن يأخذ مشروع إحياء الكونفوشيوسية بالذّات على محمل الجدّ فكرة الاختلاف الثقافي؛ فهو بحكم أنّه يقدّم نقيضاً للنظم الغربيّة، بإمكانه توفير قيمة معرفيّة وأخلاقيّة مُضافة. لكنّ هذا الموقف التفاضليّ كان يحمل في طيّاته خطورة وقوف الكونفوشيوسية الجديدة في صفّ الأنظمة القمعيّة، التي أصبحت الحجّة الثقافيّة بالنسبة إليها تشكّل الردّ على من كان يُطالبها بضرورة إحلال الديمقراطية. لم يُكن هذا الانحياز مقبولاً بالنسبة إلى هؤلاء الأكاديميّين الكوزموبوليتيّين والتقدميّين. هل كان عليهم تبني الموقف المعاكس ودعم أجندة عالميّة؟ كان مثل هذا الخيار بدّوره إشكاليّاً، لأنّه يؤدّي، على وجه التحديد، إلى طمس معظم السمات الآسيويّة للكونفوشيوسية، لا بل إلى ارتهانها، من وجهة نظر حكومات ومُجتمعات المنطقة. في هذا المجال الضيق لالتّخاذ مواقف، سعى المُتدخلون في المؤتمر إلى دراسة الخيارات التي يُمكن أن تنقذ المنظور الآسيوي الخاص للكونفوشيوسية الجديدة، مع الحفاظ على شروط الحوار مع الليبراليّة السياسيّة الغربيّة.

(1) تيودور دي باري وتو وايمينغ (إشراف)، الكونفوشيوسية وحقوق الإنسان،

T. de Bary et T. Weiming (dir.), *Confucianism and Human Rights* [Dorénavant C&HR], New York, Columbia University Press, 1998.

هكذا مثل المؤتمر إحدى لحظات الحقيقة السياسيّة للحركة التي نجحت حتّى ذاك التاريخ في تجنّب التسييس الواضح لطروحاتها، بما في ذلك عندما اضطرّت للتعاون في سنغافورة مع فاعلين ذوي أهداف سياسيّة صريحة. إلّا أنّ تأثير الضغط الذي مارسه العامل السياسي أصبح الآن على درجة من القوّة يصعب معها تجاهله. فالنصّ الذي كتبه دي باري كمقدّمة لأعمال المؤتمر يعجّ بالإشارات إلى المواقف التي اتخذها القادة الآسيويّون بشأن المسألة الكونغوشيوسيّة، والتي تبيّن كم كانت هذه المواقف تضغط مباشرة على القضايا الفكرية. هكذا يذكر دي باري أنّه عند أواخر الثمانينيّات ومطلع التسعينيّات، بدأ قادة الصين الشعبيّة يهتمّون بكونغوشيوسيّة جديدة كانوا قد نبذوها حتّى ذاك التاريخ. في ذلك الوقت، شجّع النظام الاشتراكي على تطوير اقتصاد رأسمالي. ولأنّه كان يحرص على تجنّب الاضطرابات الاجتماعيّة التي يُمكن بالتأكيد أن تنجم عن تزايد الفروقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، سعى إلى تطعيم العقيدة الرسميّة بشذرات من الأخلاق الكونغوشيوسيّة المُحافظة، ومن هنا تطلّع باتجاه سنغافورة. عُقد مؤتمر كبير في بكين في العام 1989 بمناسبة الذكرى الـ 2540 لولادة كونغوشيوس، حضره غوه كنف سوي، وزير التعليم في حكومة لي كوان يو ومدير «معهد فلسفات شرق آسيا» (IEAP)، برفقة ليانغ تسى مين، رئيس الحزب الشيوعي الصيني آنذاك. وقد تحدّث هذا الأخير علناً عن التعليم الكونغوشيوسي الذي تلقّاه من والده، وهو اعتراف كان يُمكن قبل سنوات قليلة أن يكلفه خسارة موقعه، إن لم يكن حياته.

بعد خمس سنوات، كان عيد ميلاد كونغوشيوس مرّة أخرى ذريعة لعقد لقاء في العاصمة الصينيّة، وفيه تحدّث عددٌ من المُقرّبين من

رئيس الوزراء دنع شياو بينغ. هذه المرّة حضر لي كوان يو شخصيّاً. ويتيح لنا الوصف الذي أعطاه دي باري عن مداخلته لي أن نتلمّس الوهج الذي حظيت به الشخصيات السياسيّة، ولكن أيضاً المقاومة التي أثارها لدى جزء من الأكاديميين الكونغوشيوستيين. فبعد أن ذكر دي باري كيف أنّ لي اهتمّ في وقت مبكرّ بالمسألة الكونغوشيوستية، أتبع كلامه برسم صورة أقلّ إطرأ لرئيس الوزراء السنغافوري:

«لا يمكن تجاهل كيف أن انجذاب لي إلى الكونغوشيوستية ينبع من تصوّره المحافظ بشكل أساسي لتعاليمها، التي قد تعزّز النهج السياسي المُتمادي في تسلّطه وتصلّبه، والذي أصبح السمة المميّزة لسنغافورة. ولا يمكننا أيضاً أن نُقلّل من هذا المنحى الخفي لمُناهضة الغرب الكامن في تحوّل لي نحو النهج الاجتماعي للكونغوشيوستية، كموقف مُناقض للروح التحرريّة والنزعة الفرديّة المنحطة اللّتين تقوّضان، على حدّ قوله، الوازع الأخلاقي للغرب ومُجتمعاته. لذلك عندما دخل لي بشكل احتفالي إلى مسرح المدرج الكبير حيث كان يُحتفل بعيد ميلاد كونغوشيوس، استقبل بعاصفة من التصفيق، ليس لكونه يجسّد حكمة كونغوشيوس، وإثماً إلى حدّ كبير لأنّه كان يقف أمام جمهورٍ يكتّ له الإعجاب، بما يشبه داود ابن الشرق الذي وقّف في وجه جليات (Goliath) الغرب وهزمه مراراً وتكراراً. في هذه المناسبة، لم يكن لدى لي في الواقع الشيء الكثير ليقوله عن الكونغوشيوستية بحدّ ذاتها؛ وهو بدلاً من ذلك، هاجم الإعلام الغربي الذي انتقده ودافع عن السياسة التي تنتهجها حكومته في سنغافورة. قليلون على الأرجح، من بين هذا الجمهور من الكونغوشيوستيين الطامحين، تتبّهوا كم أنّ اللّهجة الحاسمة التي اعتمدها لي، والثقة بالنّفس، وحتّى الذكوريّة النافرة التي أظهرها، كان يُناقض في الشكل والجوهر الكاريزما

الدمثة التي يتحلّى بها كونفوشيوس، والصورة المتواضعة والمتسائلة والغيريّة للمُعَلِّم، كما تُستشفّ من «النصوص المُختارة» من تعاليمه. كان كونفوشيوس في أغلب الأوقات يسعى إلى طرح الأسئلة، والتعلّم، وتبادل الآراء مع الآخرين. أمّا لي، فمِن أعلى المنصة التي أُجلس عليها في بكين، اكتفى بإلقاء خطابه ثمّ غادر القاعة من دون أن يكلف نفسه عنااء الاستماع إلى ما سيقوله الآخرون»⁽²⁾.

إنّ استعراض مُداخلة لي في مؤتمر بكين في العام 1994 يكفي لإعطاء فكرة عن اهتمام الحكومات بالمسألة الكونفوشيوسيّة. وهي تدلّ أيضاً، كم كان البُعد السياسي عاملاً يستحيل على المفكرين الكونفوشيوسيين تلافيه؛ لم يُكن دور هذه المُداخلة محصوراً في أن تشكّل خلفيّة استعراضيّة، بل وُجّهت بشكل مباشر آفاق النقاش. غير أنّ عرض القوّة الذي قام به رئيس الوزراء السنغافوري لا يُمكن أن يوجي بأنّ المشروع الكونفوشيوسي خضع فجأة لأوامر سياسيّة يستحيل الالتفاف عليها. بل على العكس، دفع بالفلاسفة إلى إعادة تأكيد استقلاليتهم في طرح تساؤلاتهم وحُرصهم على قول الحقيقة للسلطة. وقد اعتلى دي باري نفسه المنبر ليتحدّث في هذا الاتجاه، بعد بضع دقائق من خطاب لي، ويقول:

«تتجنّب المُناقشات الأكاديميّة في مثل هذه المؤتمرات عموماً القضايا السياسيّة الحساسة. لكننا مع ذلك، إذا كنّا نأخذ على محمل الجدّ دراسة الكونفوشيوسيّة، فلا بدّ لنا من أن نعتزف بأنّ كونفوشيوس وتلاميذه، مثل منسيوس، يمتلكون حسّاً عميقاً بالمسؤوليّة والخدمة العامّة.

[...] في وضعنا كذلك، يُمكن لهذه الشواغل المُشتركة أن تشكّل إطاراً لسلسلة من المؤتمرات حول قضايا مُعاصرة مثل حقوق الإنسان، وذلك بروح من الاحترام المُتبادل وعلى أساس اعتبارات متعدّدة الثقافات نتشارك بها. لنعمل بطريقة لا يترك فيها المجتمع الكونفوشيوسي العالمي الناشئ هذه القضايا لسياسيّين لا يمتلكون بالضرورة الموارد الثقافيّة التي تمكّنهم من مُعالجتها. ومن حقّ هؤلاء أن يتوقّعوا منّا، نحن المثقّفين، تعاوناً بناءً بروح من الاحترام المُتبادل، كتلك الروح التي جسّدها كونفوشيوس بطريقة رائعة».

وهنا يعلّق دي باري أنّ المسؤولين الرسميّين في القاعة «لم يبدوا أيّ امتعاض. على العكس من ذلك، [...] بادروا إلى التصفيق»⁽³⁾.

وفي هذا السياق الذي تميّز بمُداخلة لي الشديدة التطرّف وبالرغبة في الحوار في آن، تقرّر تنظيم مؤتمر عام 1995، الذي أُشركت فيه الحكومة السنغافوريّة بشكلٍ غير مباشر من خلال العلاقات التي كان يقيمها كثيرٌ من الكونفوشيوسيّين مع الأطر الجامعيّة والسياسيّة في البلاد. وقد شاركت الصين الشعبيّة كذلك، من خلال مؤسّسة كونفوشيوس التي أنشأتها الحكومة في العام 1984. أمّا بالنسبة إلى الأميركيّين، فقد أسهموا في التمويل من خلال مؤسّسات عامّة («المجلس الأميركي للجمعيات المتعلّمة»)، وبخاصّة (مؤسّسة لوس Luce)، ناهيك بمُشاركة الجامعات المَعنيّة المُختلفة. وأتى اختيار هاواي أخيراً و«مركز الشرق والغرب»، لِيبرز الرغبة في التلاقي في منتصف الطريق بين القارّات، وكأنّ الحلّ الوسط الجغرافي كان

(3) المرجع نفسه، ص 17.

يؤشّر للتوافق السياسي والفكري التي كان المشاركون يأملون في التوصل إليه.

كيف توزّعت المواقف في هذا المؤتمر؟ ما هي الهوامش التي كان يمتلكها المفكّرون الكونفوشيوسيون الذين كانوا يرغبون في أن يستمع إليهم القادة الآسيويون في ذلك السياق المتوتر الذي ساد في سنوات ما بعد أحداث تيانانمن، من دون أن يتمّ استغلال كلماتهم؟ وكيف تمكّنوا من التوفيق بين تعلّقهم بسياسة تقديميّة (من المُفترَض أن تخوّلهم أن يتبنّوا جزءاً من البرنامج العالمي لحقوق الإنسان) والنقطة المُقابلة التفاضليّة التي يوقّرها التحوّل من خلال الثقافة الكونفوشيوسيّة؟ وكما سنرى، حدّدت هذه القيود حيّز اتّخاذ المواقف التي تلمّسها الكونفوشيوسيون وفقاً لمصالحهم، واختصاصاتهم، ولكثّها رسمت أيضاً اعتبارات استراتيجية للتدخّل في الفضاء الكونفوشيوسي العابر للحدود الذي أصبح أكثر تعقيداً.

التوفيق بين عالميّة حقوق الإنسان والخصوصيّة الكونفوشيوسيّة

العثور على «بذور» حقوق الإنسان في التقاليد الصينيّة

سعى العديد من المفكّرين الكونفوشيوسيين الجُدد إلى بلورة موقف يتفادى مُنزلقيّن: العالميّة المجرّدة، التي تتعامى عن تنوّع الخبرات الثقافيّة، والثقافويّة المشبّهة والتسلّطيّة. تلك كانت الوضعيّة التي عايشتها جوليا تشينغ، وهي مؤرّخة صينيّة كندية أنجزت مسيرتها المهنيّة المميّزة عند تقاطع عوالم لم توكل إليها فيها لمدّة

طويلة سوى مناصب هامة، ولكنها سمحت لها على الرغم من ذلك بتأسيس منظور جديد للكونفوشيوسية السياسية.

جوليا تشينغ⁽⁴⁾ Julia Ching

وُلدت جوليا تشينغ في العام 1934 في شنغهاي، وهي تنحدر من عائلة تنتمي إلى المجتمع الصيني الراقى وتعود بجذورها إلى شاعر القرن الحادي عشر تشين غوان Qin Guan. ومع ذلك، شارك والداه في حركة الحداثة التي زعزت بنى الثقافة الصينية الكلاسيكية، بشكل خاص في شنغهاي. تلقت والدتها علومها في مدرسة ماكتيير McTieyre School، وهي من مدارس الإرساليات الأميركية، وقد درست فيها جوليا تشينغ بدورها، ما يشير إلى أن الجسور بين آسيا وأمريكا الشمالية كانت قائمة في العائلة منذ زمن طويل. أما والدها من جهته، فكان محامياً، وكان على اتصال وثيق بالأوساط السياسية والاقتصادية. لكن حال الاستقرار الذي كانت تتمتع بها العائلة اضطرب إبان الغزو الياباني، حيث بدأت سلسلة من التقلبات في حياة جوليا تشينغ، سوف تُسهم بشكل حاسم في بلورة مشروعاتها الفكرية. لجأت عائلة تشينغ إلى هونغ كونغ، قبل أن تعود إلى شنغهاي في العام 1942، في الوقت الذي تخلت فيه بريطانيا عن المدينة. مجدداً سلكت العائلة درب المنفى في العام 1946 باتجاه هونغ كونغ، للفرار هذه المرة من وجه الشيوعيين. في تلك الفترة، انخرطت جوليا

(4) ألن شان، «إحياء لذكرى جوليا تشينغ (1934-2001)»: فيلار أوكستوبي، «جوليا تشينغ، 2001-2001»؛

Alan K. L. Chan, «In memoriam professor Julia Ching (1934-2001)», *Monumenta Serica*, vol. 50, n° 1, 2002, pp. 537-540; Willard G. Oxtoby, «Julia Ching, 1934-2001», *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, n° 4, octobre 2001, pp. 745-746.

تشينغ في نظام التعليم الكاثوليكي، فتقبّلت العماد، والتحقّت وهي في السابعة عشرة من عمرها بمعهد نيو روشيل، وهي جامعة كاثوليكية في نيويورك.

بعد ذلك، اتّخذت حياتها منحى بدا أنّه يُعدها عن الدراسات الصينية. فقد دخلت الحياة الرهبانية بعد دراسة اللاهوت وكرّست جهودها لدراسة المفكرين المسيحيين (إصدارها الأول، في العام 1968، كان ترجمة كتاب الأفكار لباسكال إلى اللغة الصينية). إلّا أنّه منذ تلك السنوات، تضافرت عناصر عدّة لتقريبها من الحياة الصينية. تمّ إرسالها من قبل المؤسسة الرهبانية التي تنتمي إليها، راهبات الأورسولين، في مهمّة إلى تايوان حيث أعادت اكتشاف عمق الفلسفة الصينية التي كانت قد تعرّفت إليها بصورة عابرة فقط في طفولتها. هذا الاكتشاف اكتسب أهمية كبرى لأنّه تزامن مع بداية سلسلة طويلة من الأمراض التي سوف تصيبها وتطبع علاقتها بالروحانية الكونفوشيوسية في بُعد لا يُمكن اختزاله بسعة الاطلاع الأكاديمي لوحده. فبعد أن أُجريت لها عملية ناجحة لاستئصال مرض السرطان، قرّرت متابعة الدراسة من جديد. وقد قادتها تنشئتها الصينية والغربية، فضلاً عن الروابط عبر الوطنية التي وقّرتها لها الكنيسة الكاثوليكية، إلى الالتحاق بعددٍ من الجامعات الأوروبية ومن ثمّ الأسترالية. في الجامعة الوطنية الأسترالية، أنجزت أطروحة حول الفلسفة الكونفوشيوسية، واتّجهت بذلك وهي في منتصف الثلاثينيات من عمرها، نحو الحياة الجامعية.

يمثّل العام 1972 سلسلة جديدة من التقلّبات التي سوف تُقربها في نهاية المطاف من الكونفوشيوسية الأميركية الجديدة وتدفعها إلى المشاركة في تحولاتها. فبعد أن أُصيب للمرة الثانية بمرض السرطان، انتقلت إلى الولايات المتحدة لتلقّي العلاج. ثمّ تركت الراهبات الأورسوليات، وبعد

فترة من التدريس في جامعتي كولومبيا ويال، التحقت بجامعة تورنتو في العام 1978. وكما لو كانت «تستدرك» تأخرها في الانضواء في الحياة الجامعية، راكمت الإصدارات وتدرّجت حتى أعلى المناصب الأكاديمية في كندا⁽⁵⁾. فضلاً عن قربها من مفكري الجيل الكونفوشيوسي الثاني، الذين التقّتهم خلال سنوات عملها في تايوان، تسنّى لها كذلك محاورة أبناء الجيل الذي خلفهم: لقد جمعتها الزمالة بكّل من يو ينغ - شيه وتيودور دي باري، وكان لها مع تو وايمينغ اهتمام مُشترك بالمفكر وانغ يانغمينغ، الذي شكّل يتاجه موضوع أطروحة الدكتوراه التي أنجزها كلّ واحد منهما. وعلى الرّغم من أنّها اعتُبرت من أهمّ المتخصّصين بالكونفوشيوسيّة والفكر الصيني الكلاسيكي، فإنّ ما شغلته من مناصب يُعدّ هامشيّاً بالقياس إلى زملائها، وهذا ما يشهد عليه اختيارها لجامعة تورنتو، التي تُعتبر طرفيّة بعض الشيء بالنسبة إلى جامعات النّخبة في الولايات المتّحدة. إذا كان من المؤكّد أنّه يُمكننا تفسير هذا الاختيار من خلال انطلاقة مهنيّة متأخّرة وغير تقليديّة نسبياً، وحتى من خلال التوتّر الوجودي الذي يتسبّب به المرض (حضور الموت في الحياة، ما يؤدّي إلى تقليص أهميّة التراتبيّات الاجتماعيّة والسياسيّة)، فإنّه يرتبط أيضاً بمسألة جنديّة. لقد وصفت تشينغ بالتفصيل مدى الصعوبة التي تُواجهها امرأة

(5) عُيّنَت أستاذةً في العام 1981، ونالت في العام 1994 لقب الأستاذيّة وهي أعلى رتبة أكاديميّة تمنحها جامعة تورنتو. كما أصبحت عضوةً في الجمعية الملكية الكنديّة منذ العام 1990 ومُنحت عدداً من الدكتوراه الفخريّة. في تلك السنوات، كتبت أكثر من خمسة عشر كتاباً وعدداً كبيراً من المقالات التي جعلتها، وفقاً لتقدير زملائها بالإجماع، واحدة من أكبر المتخصّصين في الكونفوشيوسيّة والفكر الصيني. من المفيد مُقارَنة هذا المسار بما يذكره مارك جولي عن عالِم «متأخّر» آخر، هو نوربير إلياس (أنظر، تحوّل نوربير إلياس، مرجع سبق ذكره).

لكي يتم تقبلها في وسط كونفوشيوسي ذكوري بشكلٍ حصريٍّ تقريباً⁽⁶⁾. وفي هذه الحالة، يبدو أنَّ الانحياز الذكوري للثقافة الكونفوشيوسية ترافق مع سيطرة التّيار المُحافظ في الجامعات الأميريكية، التي كانت كما تذكر التّيارات النسوية والراдикаليّة المُختلفة في تلك الفترة، تضمُّ أكثرية من الذكور والبيض. وفي ذلك أيضاً حملت تشينغ مشعل الريادة، ذاك أنَّ صرامة إنتاجها العلمي سمح لها أن تطرح مسألة موقع المرأة في الحركة الكونفوشيوسية، ومن ثمَّ إفساح المجال أمام الصوت النسائي الآسيوي الذي كان مُغيّياً حتّى ذلك التاريخ.

هذه السلسلة من التمايزات عن القاعدة السائدة كانت أيضاً في أساس تموضّع سياسيّ تبلور منذ ثمانينيات القرن الماضي. وعندما انطلق ربيع بكين، كانت تشينغ في تايوان وشهدت القمع، فاستخلصت من هذه التجربة كتاباً وقفت فيه إلى جانب التطلّعات الديمقراطية للشعب الصيني⁽⁷⁾. أمّا اهتمامها بالثقافة الكلاسيكية، الذي كان غالباً حتّى الآن، فقد عملت على ربطه بمتطلّبات مُعاصرة، وفقاً لجدليّة نموذجيّة تعود للفكر الكونفوشيوسي الجديد. هكذا راحت تكثّف مُداخلاتها في وسائل الإعلام، وتستخدم اسمها لخدمة قضايا تُدافع عنها جمعيات دوليّة متعدّدة وكذلك، على المستوى المحليّ، تخدم الجالية الصينية في تورنتو. هذا النشاط الدؤوب، السياسي والعلمي، كان بالكاد قد انطلق حين أُصيب

(6) جوليا تشينغ، الفراشة المُعافاة، حياة بين الشرق والغرب.

Julia Ching, *The Butterfly Healing. A Life Between East and West*, Toronto, Novalis, 1998.

(7) جوليا تشينغ، بحث في روح الصين. الدّين والسياسة والاحتجاجات في جمهورية الصين الشعبيّة.

Probing China's Soul. Religion, Politics and Protests in the People's Republic, New York, Harper and Row, 1990.

بالسرطان للمرة الثالثة، الذي أودى بحياتها في العام 2001. ومن سريرها في المستشفى، استمرت حتى آخر لحظة، بالإشراف على طلابها، وتسخير كل طاقاتها في السياسة.

وهكذا يمكننا أن نلاحظ أنّ الجمع بين المعرفة الواسعة للتقاليد الكونفوشيوسية التي كانت تمتلكها تشينغ، وتمسكها بالمثُل الديمقراطية، هو الذي يشكّل المبدأ الذي يُهيكل النص الذي أعطته هذا العنوان البسيط: «حقوق الإنسان». هل هو مفهوم صيني صالح؟⁽⁸⁾. إنّ السؤال المطروح لا علاقة له بغنّ البلاغة. أولاً، وقبل كل شيء، لأنّه يتوجب علينا الإقرار بالمنشأ الغربي لحقوق الإنسان، وبعدم ارتباطها بالثقافة الصينية. ولكن أيضاً، لأنّ أفضل طريقة لمُواجهة الجحجج الثقافية التي يستخدمها القادة الصينيون أو السنغافوريون تقوم بالضبط على الاعتراف بأنّ الإجابة عن هذا السؤال ليست بديهية، بل إنّها تفرض الحذر من أيّ عالميّة تلقائية، وهذا الرفض في الواقع يشكّل الشرط لإمكانية الوصول إلى ربط أكثر توازناً بين التطلّعات الديمقراطية واحترام الخصائص الصينية.

من ناحية، إذّا، تتبنّى تشينغ وجهة نظر كونفوشيوسية مُتماسكة: بالنسبة إلى التقليد الذي أرسته «تعاليم كونفوشيوس»، فإنّ حقوق الإنسان هي «مفهوم غربي. [...] فأتمها هي الفلسفة السياسية والأخلاقيّة الليبراليّة - ومن بين روافد عديدة، هناك حركة التنوير الفرنسي والفكر الليبرالي الإنكليزي؛ ووالدها هو القانون الدولي». وهي تذكّرنا بأنّ «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد صيغ إلى

(8) تشينغ، «حقوق الإنسان». هل هو مفهوم صيني صالح؟، من ضمن كتاب الكونفوشيوسية وحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص 68-82.

حدّ كبير تحت تأثير الدول الغربيّة». في المقابل، تلاحظ تشينغ أنّ الكونفوشيوسيّة لم تسعّ إلى تنظيم العلاقات بين الناس من خلال القانون والحقوق، ولكن من خلال سلسلة من العلاقات الهرميّة بين الرؤساء والمرؤوسين، تهدف إلى حُسن سير المجتمع واحترام الموقع الذي يشغله كلّ واحد بصورة شرعيّة.

إلى ذلك، تضيف العديد من الحجج اللّغويّة: «ليس في اللّغة الصينيّة ما يُعادل بالضبط مفهوم الحقّ»، وبالتالي فإنّها تُترجم بشكلٍ ناقص جدّاً فكرة حقوق الإنسان. أمّا بالنسبة إلى التقاليد الصينيّة، إذا كان لديها بالتأكيد اليوم مصطلح يعبر عن فكرة الحرّيّة (ziyou، حرفيّاً «تقرير المصير»)، فلا يوجد شيء من هذا القبيل في التقليد:

«كان المصطلح الكلاسيكي الأقرب إلى ذلك هو «زيران» ziran (حرفيّاً «الطبيعي»)، وهو يحمل في طيّاته معنى الانسجام مع الطبيعة كما في الطاويّة، أكثر من «إثبات الذات» بالمعنى البرميتيوسي البطولي».

عند قراءة هذه الحجج الثقافيّة، يُطرح السؤال حول ما إذا كانت «حقوق الإنسان هي بشكل أساسي مُنتج صدّره الغرب [...] ويحمل في ثناياه ادّعاء التفوّق السياسي والثقافي الغربي». ولكنّ التسلسل المنطقي لتشينغ يدلّ على أنّ الأمر ليس كذلك، وأنّ الصين ليست محكومة بنسخ النموذج السياسي للغرب لكي تُزهر الليبراليّة على أراضيها. وبالفعل، انصبّ اهتمام مفكّريها على الحياة في المجتمع وعلى الظروف المُلائمة لتحقيق الإمكانيات التحرّريّة. وقد توقّفت تشينغ مليّاً، كما العديد من المفكّرين الكونفوشيوسيين الجُدد، عند نتاج منسيوس. فهذا التلميذ الأكثر شهرة من بين تلامذة كونفوشيوس هو الذي وضع نظريّة إمكانيّة إسقاط الطاغية، بما في ذلك اللّجوء إلى

قتله، ما يؤكّد التفوّق الجذري للشعب على الحكّام. وقد قام آخرون باتّباع هذا المَسلك. لقد وضع كَشونزي Xunzi في القرن الثالث قبل الميلاد، نظريّة لتنظيم المجتمع المُتّناغم. كما أنّ هان فيزي Han Feizi، في القرن نفسه، وعلى الرّغم من ارتباطه بالتيار التسلّطي الشرعي، أشار هو أيضاً إلى أنّ سلطة الحاكم تأتي من الشعب. هذه الأفكار التي وُضعت في بدايات الحضارة الصينيّة، استُعيدت في الآونة الأخيرة من مُفكّري الكونفوشيوسيّة الجديدة، وبخاصّة في «المانيفستو». وهذا ما قاد جوليا تشينغ إلى الاستنتاج بأنّ «الثقافة الصينيّة التقليديّة تحتوي على «بذور» لمفاهيم مثل العلم والديمقراطيّة».

ولكنّ مُصطلح «البذور» ليس بريئاً. فالبذرة هي الشرط لكي تتفّتح زهرة أو تنمو نبتة، ولكنها ليست النبات المتفّتح. فإذا ما تفحصنا الاستعارة، نَسْتنتج أنّ زهور العلم والديمقراطيّة لم تظهر بعد في الصين. وهذا هو في الواقع الشقّ الثالث لطريقة تفكير تشينغ: إذا كانت الحضارة الصينيّة أوّلّت، منذ انطلاقتها، اهتماماً بكرامة الإنسان، يبقى السؤال المطروح هو لماذا «لم تتمكّن من إقامة نظام سياسي قادر على حماية هذه الكرامة». من هنا، ينتهي النصّ منطقياً باستنتاج سياسي: في حين نجد أفكاراً مُشابهة لما تمثّله حقوق الإنسان في الغرب في النصوص الكلاسيكيّة، فإنّ النخبة الصينيّة فشلت في أن تستخلص منها نظام حُكم متلائم معها. بمعنى آخر، إنّ المشكلة هي سياسيّة وليست فلسفيّة أو ثقافيّة. لا جدوى للتفتيش في نصوص كونفوشيوس عمّا يبرّر الاستبداد. وإثما يتوجّب علينا الانكباب على «التاريخ الحديث وما قبل الحديث للصين، حيث أصبحت السلطة السياسيّة استبداديّة على نحوٍ مُتزايد بقدر ما كان يتمّ خنق أصوات الانتقاد والاحتجاج».

هذا المنظور السياسي يؤدّي في نهاية المطاف إلى تحليل الأحداث الأخيرة وإعادة صياغة مسألة حقوق الإنسان، التي يُنظر إليها الآن على أنّها كفاحٌ سياسي يجب مُتابعته أكثر من كونها مشكلة مطابقة ثقافيّة:

«إنّ تعبيرات الاحتجاج الشعبي في الصين خلال العقود الماضية تُثبت لنا أنّ الاستبداد، أيّاً يكن شكله وحتى عندما يتغلّى خلف «ديكتاتوريّة البروليتاريا»، ليس مُستحبّاً. على العكس من ذلك، فإنّ المُطالبة بحقوق الإنسان تتمّ بوعي من قبل أولئك الذين يُحرّمون منها. «نحن نريد حقوق الإنسان»، ذاك كان شعار التظاهرات في تيانانمن في العام 1989».

عند هذه الملحوظة السياسيّة، تنتهي محاكاة النصّ. فتشينغ، وهي مؤرّخة الفكر الصيني المتمسّكة بتقاليد أعادت اكتشافها جزئياً بعد تحوّل فلسفيّ عبر الغرب، هي المعبّرة الدقيقة عن الكونغوشيوسيّة، وتُبيّن أنّ هذا الفكر لا يزال يطبع حياة المُجتمعات الآسيويّة. لكنّ هذا المسار الكونغوشيوسي لا يعني أبداً عدم التوافق مع فكرة حقوق الإنسان، حتّى لو كانت هذه الأخيرة قد تفتّحت في الغرب. ليس لأنّ النصوص الأصليّة تنطوي على توجهات مُماثلة فقط، ولكنّ أيضاً لأنّ النضال السياسي في الفترات الأخيرة يعتمد على مرجعيّة هذه الحقوق بشكلٍ واسع. وبالتالي، فإنّ بمقدور التوافق الثقافي بين الكونغوشيوسيّة وحقوق الإنسان أن يدعم المطالب السياسيّة للمُجتمعات الآسيويّة التي يُمكن أن تتواءم فيها المُطالبة الديمقراطيّة مع الإخلاص للذات.

إرساء حقوق الإنسان على نظام الفضائل الكونغوشيوسي

إنّه شكل التوافق نفسه بين حقوق الإنسان والثقافة الصينيّة التي سعى إلى بلورته تشنغ تشونغ-ينغ، المفكّر الكونغوشيوسي الأخير

الذي نسلّط عليه الضوء هنا. وكما جوليا تشينغ ومُعظم زملائه، فإنّ تشنغ يسعى إلى تحقيق توازن بين الثقافويّة والكونيّة، أي أخذ فرضيّة الكونفوشيوسيّة على محمل الجدّ من دون المساس بإمكانيّة وجود سياسة ديمقراطيّة. ولكنّ إذا كانت تشينغ قد بنت نهجها على كونها مؤرّخة للفكر الصيني، أي بالاستناد إلى معرفتها بالثقافة الكلاسيكيّة، فإنّ تشنغ يتعاطى مع المسألة كفيلسوف، أي عن طريق استخلاص الشروط المعياريّة لتحويل نظام الفضائل الصيني إلى حقوق الإنسان: إنّهُ مسار مُتماسك بالنسبة إلى شخصٍ فتنّش، لعقودٍ عدّة، عن الوسائل لإجراء حوار صعب بين الفلسفات الصينيّة والغربيّة.

تشنغ تشونغ-ينغ Cheng Chung-Ying

وُلد تشنغ تشونغ-ينغ في إقليم يانغشين في مقاطعة هوبي في العام 1935، وهاجرَ مع عائلته إلى تايوان في العام 1949 للفرار من الحرب الأهليّة. دخل جامعة تايبيه الوطنيّة في العام 1952 وتخصّص باللّغات والثقافات الأجنبيّة. ومن خلال قراءاته، اكتشف العديد من الفلاسفة الغربيّين (أفلاطون، نيتشه، برغسون) والصينيّين (وبخاصّة فلسفة «ايجنغ» - كتاب التغيّرات-، التي أصبح واحداً من الاختصاصيّين العالميّين فيها). في العام 1956، دخلَ معهد الفلسفة، حيث نال الإجازة ودرس أيضاً ليو شو-هسين. دفعته رغبته في مواصلة تخصّصه في الفلسفة الغربيّة إلى التوجّه إلى الولايات المتّحدة، مثل العديد من الكونفوشيوسيّين من أبناء جيله. درس بداية في جامعة واشنطن، حيث حصل على درجة الماجستير في العام 1958، قبل أن يبدأ بتحضير أطروحة دكتوراه في هارفارد في فلسفة المنطق. وقد تابع أبحاثه بإشراف عالم المنطق فيلار فان أورمان كوين

Willard Van Orman Quine، ولكنّه بالتوازي اهتمّ أيضاً بفروع أخرى من الفلسفة، ولاسيّما الأخلاق والسياسة (تابع حلقات دراسيّة عدّة لجون راولز John Rawls). حصل على الدكتوراه في العام 1963، وعُيّن في العام نفسه في جامعة هاواي، التي كانت تسعى لتأكيد مكانتها كنقطة اتصال بين العالمين الآسيوي والغربي.

عندما تحدّث في المؤتمر السنوي للرابطة الفلسفيّة الأميركيّة في العام 1965، كان هو الصيني الوحيد بين الحاضرين. وقد كان حضوره منفرداً إشارةً إلى ضعف العلاقات بين الأوساط الفلسفيّة الصينيّة والأميريكيّة، وعلى الصعوبة في إعطاء الفكر الصيني مشروعيّة من ضمن خطاب يبدو وثيق الصلة بالغرب. شكّل هذا الوضع غير السويّ نقطة الانطلاق للمشروع الذي شغل معظم حياته المهنيّة: اعتماد الفلسفة الصينيّة كتخصّص له شرعيّته، على الصعيد الفكري والمؤسّسي. وبعد أن تعمّق بالفلسفة الغربيّة في سنواته الدراسيّة في تابوان، أتت إقامته في الولايات المتّحدة لتكون، على العكس من ذلك، فرصة لإعادة النظر في موقع الفكر الصيني داخل الحداثة في وقتٍ بدا فيه أنّ وجود هذا الفكر مهذّب⁽⁹⁾. أبعد من التهجين أو المُقارَنة، وهي الأساليب المُستخدَمة عموماً لجعل هذه الفلسفات

(9) يظهر التحديّ شبه الوجودي الذي يطرحه إحياء الفلسفة الصينيّة مرّات عديدة في كتابات تشنغ، ما يشهد على الآثار الذاتيّة القويّة جدّاً التي يُعانيها المثقّفون الآسيويّون في المنفى. أنظر على سبيل المثال، تشنغ تشونغ-ينغ، «الفلسفة الصينيّة في أميركا، 1965-1985. استعادة واستشراف»، «مجلة الفلسفة الصينيّة»، المجلّد 13، العدد 2، حزيران (يونيو) 1986، ص 155: «قبل خمسة وعشرين عاماً، جئت إلى هذا البلد لأفتش عن حكمة الغرب من أجل إنقاذ الشرق [...] أنا المولود في القرن العشرين، أجد نفسي عند تقاطع خطوط الصراع. التقليد الفلسفي الصيني يوجد في وسط هذا الصراع. إنّ بقاءه وحيويّته مُهدّدان. [...] بهذا الشعور بالأزمة والقلب الخائف على مصير التقاليد الصينيّة، جئت لأبحث عن حكمة التفكير الفلسفي في الغرب».

تتجاوز، سعى إلى إيجاد أرضيات مُشتركة في طرّح التساؤلات، وأسس نهجاً أطلق عليه اسم «الأنطولوجيا التفسيرية». كما كان صاحب مؤلفات عديدة (أكثر من ثلاثين كتاباً وثلاثمئة مقالة حتى الآن)، تتناول الأسئلة المطروحة من قبل المفكرين الغربيين، والتي يعيد طرحها ضمن أطر خاصة بالفكر الصيني (والعكس بالعكس). في الوقت نفسه، عمل بلا كلل من أجل تهيئة الظروف المؤسسية للفلسفة الصينية حتى يتم الاعتراف بها. في العام 1967، أسّس «الجمعية الدولية للفلسفة الصينية»، وهو مشروع كان يبدو بلا أفق في ذلك الوقت إلى حدّ أنّه اضطرّ إلى فتحه أمام عُلماء الصينيات، نظراً إلى أنّ الوسط الفلسفي الصيني محدود للغاية. وكذلك، هدَفَ إعطاء «الطابع الدولي» للجمعية، إلى كسر الحواجز التي تحصر نشاطها ضمن البيئة الصينية، والسعي لإشراك أكبر عدد من الأكاديميين الغربيين⁽¹⁰⁾. وقد خَصّها في العام 1973 بمطبوعة حملت عنوان «مجلة الفلسفة الصينية»، حملت في عددها الأوّل ملاحظة تمهيدية كانت أبعد ما تكون بديهية في تلك الفترة: «لم تُفهم الفلسفة الصينية من الناحية الفلسفية، وبالتالي لم تحظ بالاهتمام الذي تستحقّه في الفكر الفلسفي المُعاصر في القرن العشرين»⁽¹¹⁾. بعد تعيينه أستاذاً في هاواي في العام 1972، فرض نفسه كواحدٍ من الشخصيات المركزية في الوسط الفلسفي الصيني في أميركا.

(10) تشينغ تشونغ-ينغ، «ولادة وتحدي الفلسفة الصينية».

C. Chung-Ying, «Birth and challenge of Chinese philosophy in today's world of man», *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 11, n° 1, mars 1984, pp. 1-11.

(11) ت. تشونغ-ينغ، «في ما يتعلّق بتأسيس مجلة الفلسفة الصينية».

«Concerning the founding of the *Journal of Chinese Philosophy*», *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 1, n° 1, 1973, p. 1.

لكنّ تلك السنوات التي ثبت فيها موقعه في الولايات المتحدة كانت أيضاً زمن العودة إلى آسيا. بين عامي 1970 و1973، تولّى تشنغ إدارة قسم الفلسفة ومعهد الفلسفة في جامعة تايبيه. وقد حقّز على إقامة التعاون مع أهل الفكر في المناطق الطرفيّة الصينيّة. وأسوة بمعظم الكونغوشيوستيّين الأميركيّين الذين عاودوا الارتباط في الوقت نفسه بعالمهم الأصلي، فإنّ التمتع بموقع مكرّس في الولايات المتحدة، في مركز نظام الفكر العالمي، هو الذي سمح له بالالتفات نحو آسيا. ومع ذلك، فإنّ التبادلات التي نشأت لا يمكن أن تُختزل باختلال في المواقف بين غربٍ مُهيمن وآسيا ناهضة: على العكس من ذلك، فإنّها تعرّز التفكير براهنيّة الفلسفات الصينيّة وإمكانيّة تصديرها في المقابل إلى أميركا الشماليّة. وبشكل أكثر تحديداً، كانت الفترات التي أمضاها تشنغ في آسيا في السبعينيّات مناسبة للتصدّي لعددٍ من الموضوعات الجديدة. قد يتعلّق الأمر بعددٍ من الأسئلة النموذجيّة العائدة للفكر الكونغوشيوستي التي يصوغها على شكل تساؤلات عامّة (على سبيل المثال، إنّ مسألة الإدارة، وهي موضوع تفكير تقليدي بالنسبة إلى الكونغوشيوستيّة السياسيّة، تؤدّي لديه إلى فلسفة التدبير). على العكس من ذلك، فإنّ الأمر قد يتعلّق كذلك بموضوعات الفكر الغربي التي تُطرح لمُساءلة التطلّعات الكونغوشيوستيّة التقليديّة، والتي تدفعه إلى إعطاء دَور سياسي أكبر إلى فكرٍ انبثق في الأساس من تحت عباءة فلسفة المنطق. من هنا يأتي اهتمامه بالديمقراطيّة، والعدالة الاجتماعيّة، وعدم التكافؤ في ميزان القوّة، ولكنّ أيضاً بحقوق الإنسان، وهو الموضوع الذي كان ينتقد عدم وجوده في الفكر الصيني⁽¹²⁾ وهو ما قاده إلى المشاركة في المُناقشات التي دارت في مؤتمر العام 1995.

(12) «الفكر الصيني مفصول عن قِيم الغرب الحديث مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان» (تشونغ- ينغ، «الفلسفة الصينيّة في أميركا، 1965-1985»، ص 155).

اتَّخذت مشاركته في المؤتمر شكلَ مُداخلٍ فلسفيّة، وهي كما يشير عنوانها عمدت إلى الإحاطة بالشروط التي تمكّن من «تحويل الفضائل الكونفوشيوسيّة إلى حقوق الإنسان»⁽¹³⁾. وكانت الفكرة تقوم على إبراز الأفضل في الحضارتين الصينيّة والغربيّة (الأولى تتركز على نظام الفضائل، والثانية على نظام الحقوق)، ودراسة الفضاء المُشترك الذي يُمكن أن يوجد بين الاثنتين من خلال بلورة نظريّة حقوق تستند إلى موجب الفضيلة الكونفوشيوسيّة. كان المقصود، هنا أيضاً، التوفيق بين شكلٍ من أشكال عالميّة الديمقراطية مع المطالبة بخصوصيّة ثقافيّة وسياسيّة تعود للكونفوشيوسيّة.

انطلق تشنغ بالفعل من التعارض بين الفكر الغربي والفكر الصيني كما صوّره علم الصينيّات التقليدي: لضبط السلوكيّات الفرديّة وتأمين التعايش الجماعي، لجأ الغربيّون والصينيّون إلى أساليب مُختلفة. فلقد أقام الغربيّون نظاماً قانونيّاً هو في الوقت ذاته قسريّ (قوانين تُعاقب السلوكيّات المُنحرفة) وليبراليّ (القوانين نفسها تحمي المُواطنين من التعسّف)، فيما عمدَ الصينيّون، في المقابل، إلى تنظيم السلوكيات الفرديّة والجماعيّة من خلال نظامٍ من الفضائل والطقوس:

«تهدف الطقوس إلى الحفاظ على أخلاقيّات الانضباط الدّاتي من جهة، والوئام الاجتماعي والسياسي من جهة أخرى».

لا يتعلّق الأمر إذاً بمُعاقبة المُخالفات، وإنّما من خلال الغرس المتكرّر

(13) ت. تشونغ-ينغ، «تحويل الفضائل الكونفوشيوسيّة إلى حقوق الإنسان»،

C. Chung-Ying, «Transforming confucian virtues into human rights. A study of human agency and potency in confucian ethics», in C&HR, op. cit., pp. 142-153.

لقبائ ناطمة، بناء نظام يمنع الأفراد من ارتكاب هذه الأفعال، وبالتالي يضمن حسن العيش داخل المجتمع. يوقّر «نظام الطقوس» «نموذجاً لأخلاقيات الفضائل في المجتمع»: إنّه يقود الأفراد إلى تطوير «إنسانيتهم»، وهي الفضيلة الرئيسة للكونفوشيوسية، فضلاً عن الوعي بواجباتهم تجاه إخوانهم البشر.

تمثّل الفضائل والحقوق إذاً خيارين ثقافيين متميّزين. لكنّها ليست متنافية ولا متعارضة، لأنّه يمكننا أن نأمل في إيجاد نظرية للحقوق انطلاقاً من النظام الكونفوشيوسي، أو بشكل أكثر دقة إيجاد «معنى لحقوق الإنسان محدّد ضمناً من حيث علاقة الذات الفردية بالفضائل». لفهم هذه المعادلة المعقّدة، يجب علينا أن ننظر إلى التداخلات الداخلية والخارجية لهذا الفرض الذي يوعز للأفراد بالتصرّف بشكلٍ مُستقيم. إنّ السلوك بما يتماشى مع الفضيلة هو في الواقع عملية تحوّل ذاتي (بأخذ شكل السيطرة على النزوات) وجماعي (حين يضبط المرء ذاته، فإنّه كذلك يغيّر من سلوكه تجاه الآخرين): «لقد تمّ تصوّر الفضائل كسلطة تنسيق داخلي (على شكل مواقف ذهنية) وخارجي (على شكل مؤسّسات). إنّها بالتحديد سلطة. يبقى، كما يلاحظ تشنغ، أنّ نظام الفضائل هذا لا يكفي لتأسيس نظامٍ للحقوق، وهو تاريخياً فرض «واجبات» أكثر ممّا عرف كيف يضمن حقوقاً فعلية للأفراد.

هكذا من خلال الاعتماد على البعد القسري للفضائل، يتخيّل تشنغ إمكانية اشتقاق حقوق. يحقّ للأفراد أن يتوقّعوا شيئاً ما مقابل الفضائل التي هم ملزمون بإظهارها تجاه المجتمع: أنا أتحوّل داخلياً بطريقة أستبدل فيها ردّات فعلي العفوية (الغضب، الغيرة، والرغبة

في السيطرة... إلخ) بسلوكٍ فاضل وإنساني. ولكن حين أتصرّف بهذه الطريقة، يحقّ لي أن أتوقّع أن يفعل الآخرون الشيء نفسه معي. من هنا، يتحوّل واجب اعتماد سلوك فاضل أفرضه على نفسي إلى حقّ، ولكلّ فرد أن يستفيد من هذا الجزء من الإنسانية التي يُظهرها الآخرون:

«لا يوجد أيّ سبب يجعل الشخص الذي يؤدّي عملاً فاضلاً ألا يكون هو أيضاً متلقياً لأفعالٍ فاضلة. بعبارة أخرى، يُمكننا أن نعتقد أنّ على المجتمع هو نفسه واجب القيام بالفضيلة لمصلحة الفرد. وبهذا المعنى، يُمكن للفرد أن يتوقّع أن تنقذ هذه الواجبات لمصلحته بحيث يتمّ الاعتراف بها كحقوق شخصية».

ولكنّ هذا لا يعني بالضبط أنّ هذه المنظومة من الفضائل الكونفوشيوسية يُمكن أن تؤسّس مجموعة من الأحكام القانونية بالمعنى الذي تمّت صياغته في أوروبا. ف وراء التفاؤل الذي يشيع من نّصه، يبقى تشنغ في الواقع على بيّنة من المشكلات التي لا تزال مطروحة، لأنّه

«في سياق التاريخ والثقافة الصينية، مع الأخذ بعين الاعتبار الاهتمام بالفضائل السائد في الكونفوشيوسية، فإنّ التمسك بالحقوق لا يحظى بالقوّة نفسها كما في الغرب، كما أنّ محتوى هذه الحقوق ليس محدّداً بالوضوح نفسه».

وتكمن المشكلة الرئيسة في حقيقة أنّه إذا كان يُمكن بسهولة تحويل الفضائل إلى حقوق في سياق مجتمع معيّن، فإنّ هذه الحقوق ليست مع ذلك سياسية. إذا كان يُمكن للأفراد أن يتوقّعوا من مُعاصريهم

أن يبادلوهم المَشاعر الإنسانية نفسها التي يُظهرونها لهم، فإنّ ذلك لا يعني أنّ باستطاعة المواطنين أن يفيدوا من حقوق تحميهم من دولتهم:

«يمكن أن تتحوّل نظريّة صريحة للفضائل إلى نظريّة ضمنيّة للحقوق شريطة أن يُنظر إليها باعتبارها نظريّة واجبات مُترابطة بين أفراد المجتمع. الشيء الوحيد الذي ينقص هو أن تُمنح هذه الحقوق اعترافاً سياسيّاً صريحاً».

وواقع الأمر هو أنّ التقاليد الصينيّة تحتفظ بموقف مُلتبس حول هذه النقطة. وهنا يلاحظ تشنغ أنّه، من جهة، لم يتمّ إنشاء أيّ مؤسّسة سياسيّة تؤمّن للأفراد حقوقاً سياسيّة، علماً بأنّ بعض الحكّام المتنوّرين عرفوا كيف يحكمون في بعض الأحيان بشيء من الرحمة النسبيّة. كذلك الأمر، فإنّ شخصيّات سياسيّة أساسيّة مُعاصرة، مثل صن ياتسن أو ماو

«[لم تطرح] مشكلة المُطالبّة الفرديّة بالحصول على حقوق ضدّ سلطات الحكومة، التي يتوجّب عليها أن تحمي حقوق الشعب دستوريّاً وفعليّاً. صحيح أنّه في الدستور الصيني كانت حماية الحقوق دوماً موضع اعتراف، ولكنّ ذلك لم يكن واقع الحال في كثير من الأحيان».

ولذلك فإنّ تشنغ يؤيّد صراحة وجود نظام سياسي صيني يَسْتورد من الغرب المؤسّسات والتكنولوجيات السياسيّة، التي بمقدورها أن تضمن حُكم القانون.

إلا أنّه، من جهة أخرى، يتمسّك بإمكانيّة اعتماد مسار خاص بالكونفوشيوسيّة لإنشاء نظام للحقوق، ليس فقط لأنّ التقليد الفلسفي، ولاسيّما ذاك الذي خلّفه منسيوس والذي يستشهد به

مرّات عديدة، ظهرّ بالتحديد أشكال المُقاومة للحكومة، ولكن أيضاً كما رأينا، لأنّ فكرة تحويل الفضائل إلى حقوق تجعل من الممكن التفكير في «حقوق للإنسان ذات خصائص صينيّة» ومُجتمع ديمقراطي أكثر تشدّداً من ذلك الذي يُعتمد حالياً كنموذجٍ في الغرب. يشير تشنغ، بروحيّة هي أقرب إلى واضعي «المانيفستو الكونغوشيوسي» إلى أنّه في المجتمعات الديمقراطية الغربيّة، لا تتوازن الحرّيّة الواسعة المُعطاة للأفراد إلّا قليلاً مع هاجس المُحافظة على الصالح العامّ - كما يتّضح من العزل المتعدّدة (التفاوت في الثروة، التدهور البيئي، الاستبعاد) التي تصيب المجتمعات في بلاد الشمال. وهكذا، فإنّ اتّباع سياسة قائمة على الفضائل الكونغوشيوسيّة، يُمكنها استلهاً من التمسك الغربي بالحرّيّات المدنيّة، وفي الوقت نفسه اقتراح نموذج مجتمعي يحرص فيه الأفراد على استخدام الفرص التي تقدّم لهم لبلورة إنسانيّتهم:

«ينبغي توسيع نطاق مفهوم حقوق الإنسان ليشمل جميع الفضائل التي تُسهم في التنمية الكاملة للإنسان والمجتمع البشري. وبهذا المعنى، فإنّ بإمكان التقاليد الإنسانيّة الصينيّة والتقاليد الغربيّة العقلانيّة لحقوق الإنسان أن تُسير جنباً إلى جنب نحو إنشاء نظام اجتماعي مُستدام وآمن بيئياً يصلح للقرن المُقبل».

يُمكن تشبيه مُداخله تشنغ بمُدخاله زميلته الكنديّة [جوليا تشينغ] من نواحٍ عدّة. فالاثنتان متخصّصان بالفكر الصيني الكلاسيكي ومنظّران لخصويّة سياسيّة كونغوشيوسيّة، في الوقت الذي نراهما بالقدر نفسه يتمسكان بالضمانات التي يُمكن أن يقدّمها الإطار الديمقراطي

وحقوق الإنسان في مواجهة التعسف الذي قد تُمارسه الدولة. والسؤال الذي يُطرح لواحدهما كما للآخر هو في كيفية إيجاد توازن بين الخصوصية الآسيوية والالتزام الديمقراطي، وعدم الوقوع في الوقت نفسه في الأفخاخ التي قد تُصادفها في أي موقف نتخذه. من هنا، فإنّ الإحراجات التي أحاطت بمواقفهما تشبه بشكل ملحوظ تلك التي أثّرت في المثقفين الصينيين الذين واجهوا انهيار الكونفوشيوسية في العصر الحديث -وليس من قبيل المصادفة أن نرى تشينغ كما تشنغ يعودان أكثر من مرّة إلى التساؤلات حول الحداثة الغربية التي أعقبت أحداث 4 أيار (مايو) 1919. هذه التساؤلات القديمة تُعاد هنا صياغتها وفقاً للطبيعة المُختلطة لِمَوْضِعِ المفكرين الكونفوشيوسيين الجدد الذين يقفون عند التقاء عالمين أوروبي-أميركي وآسيوي، ومن هنا بإمكانهم تبين التمايزات في الخيارات الفلسفية والسياسية، بحيث أنّ التقاطع الذي يتوصلون إليه في طروحاتهم بين الكونفوشيوسية والنظرية السياسية الغربية، يُمكن أن يُنظر إليه على أنّه الانعكاس الهيكلي والانزياح لهذا التِمَوْضُعِ العالمي.

وعلاوة على ذلك، فإنّ تساؤلاتهم كانت محكومة بقوة بالوضع السياسي في التسعينيات وبسلسلة من التدخّلات عبر الوطنية. على الرّغم من أنّ هؤلاء المفكرين كانوا يتفاعلون مع أقرانهم ويواصلون طرح أسئلة تستند إلى دراسة متأنية للفلسفات الآسيوية، فإنّ نصوصهم تكتسي معناها، في الوقت ذاته، في شبكة أوسع من المعاني السياسية. ولقد رأينا مثلاً على ذلك حين أشرنا آنفاً إلى الدور الذي قام به رئيس الوزراء السنغافوري في تعبئة القادة الآسيويين في أثناء انعقاد مؤتمر بانكوك. ومنذ ذلك الحين، تعقّدت المُناقشات

أكثر، بخاصة أن العديد من بلدان المنطقة (كوريا الجنوبيّة، تايلاند، إندونيسيا) كانت تخرج في الوقت نفسه من تحت حُكم دكتاتورٍ دام لسنواتٍ عدّة وتنضوي تحت مظلة الديمقراطية. لم تُعد قضية حقوق الإنسان تنحصر إذًا في مشكلة التكيف مع معيار خارجي تفرضه الولايات المتّحدة في سياق نهاية الحرب الباردة. بل إنّها، بالنسبة إلى عدد من المُجتمعات الآسيويّة، كانت تفرض عمل ذاكرة وإعادة تشكُّل سياسي تترتّب عنهما عواقب حاسمة.

الاستخدامات النقدية والبديلة للفلسفة الكونفوشيوسية

هذا المنعطف السياسي في الفكر الكونفوشيوسي يطبع بعمق تفكير مختلف رؤّاه، بما في ذلك من خلال منظومات منطقيّة ومرجعيّة يُمكن أن تبدو للوهلة الأولى، غير متماشية معه. من هنا، يجب أن نفهم الإشارات المتكرّرة إلى الفيلسوف منسيوس، على سبيل المثال، في أعمال تشينغ وتشنغ. وقد لفت دي باري إلى هذا الأمر كذلك عند مخاطبته القادة الذين اجتمعوا للاحتفال بعيد ميلاد كونفوشيوس. في الظاهر، لا يوجد شيءٌ أكثر شيوعاً من ذكر هذا الفيلسوف، الذي يُعتبر التلميذ الرئيس لكونفوشيوس، إلى درجة أن بعضهم يشبّهه أحياناً بشخصيّة أرسطو. بيد أن وراء الإسنادات العلميّة إلى هذا المفكر الذي عاش ما بين القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، تكمن في الواقع رؤى سياسيّة ذات تردّدات مُعاصرة. فمنسيوس، على النحو الذي يستحضره تشينغ ودي باري أو تشنغ، لا بدّ من إعادة إدراجه ضمن المناحرات السياسيّة العديدة، من بينها المُواجهة بين لي كوان يو وكيم داي-

جونغ (الذي سيصبح، بعد سنوات قليلة، رئيس كوريا الجنوبيّة) التي تشكّل أحد النماذج الأكثر إثارة للاهتمام. في العام 1994، تَوَاجَه الرجلان بالفعل على صفحات مجلّة «فوراين أفيرز» الأميركيّة، متوسّلين كلّ واحد من جهته الفلسفة الكونفوشيوسيّة لتدعيم وجهة نظره، وهي استخدامات تشهد مرّة أخرى على سهولة النفاذ بين الدوائر السياسيّة والفكريّة. وكان السجال قد انطلق إثر مقابلة طويلة لرئيس وزراء سنغافورة أجراها معه الصحفي فريد زكريا⁽¹⁴⁾. عنوان هذه المقابلة، «الثقافة هي قدر: مقابلة مع لي كوان يو»، لا يترك أيّ مجال للشكّ حول نوايا لي الثقافيّة، الذي يعتمد إلى التأكيد أنّ الثقافة التي يولد بها الأفراد تقيّد بصورة دائمة خياراتهم السياسيّة والفلسفيّة. وبما أنّ فكرته حول هذا الموضوع قد تمّ تناولها في السابق أكثر من مرّة، يُمكننا أن نكتفي بعرض موجز لأطروحات مقالته، كي تشكّل مدخلاً للتدقيق بإجابة كيم على نحو أكثر تفصيلاً.

مقابلة لي هي استمرار لمواقفه المُعادية للغرب. وإذ يؤكّد أنّ «المُجتمعات الآسيويّة تختلف عن المجتمعات الغربيّة»، يشير إلى تراجع هذه الأخيرة، التي تُمنح حقوقاً كثيرة جداً للفرد في مُواجهة المجتمع:

«إنّ توسيع الحقوق الممنوحة للفرد، والذي يسمح له بالتصرّف كما يشاء (في الخير كما في السوء)، أتى على حساب النظام الاجتماعي. في حين أنّ الهدف الرئيس في الشرق هو أن يكون هناك مجتمع جيّد التنظيم [...]».

(14) فريد زكريا ولي كوان يو، «الثقافة هي قدر. مُقابلة مع لي كوان يو».

Fareed Zakaria et L. Kuan Yew, «Culture is destiny. A conversation with Lee Kuan Yew», *Foreign Affairs*, vol. 73, n° 2, mars 1994, pp. 109-126.

وهكذا يستطيع لي أن يرفض كل ما يتعارض فيه الغرب الفرداني (حيث يكون المتسوّلون «عدوانيين» والأفراد «يتبوّلون في الأماكن العامة») مع آسيا حيث الأولويّة للعائلة والمصلحة الجماعيّة - وهو ما عبّر عنه بحكمة كونفوشيوسيّة استشهد بها باللغة الصينيّة قبل أن يقوم بترجمتها إلى مُحاوره (على الرّغم من أنّ ترجمته، كما سنرى، هي أبعد ما تكون عن كونها بريئة): «أصلح من طبيعتك وكُن مفيداً. إسهرّ على عائلتك وبلدك؛ حينئذ سيعمّ السلام تحت السماء». هذا الدّفاع عن الاختلاف الثقافي يقوده إلى الفصل بين التغريب والتحديث. إذا كانت آسيا المُعاصرة، بنظره، حديثة تماماً، فليست مُلزّمة بأن تتغرّب، وخصوصاً من الناحية السياسيّة. ويُعرب لي عن تفضيله لقيود صارمة على الحقوق الفرديّة، بما في ذلك الحقّ في التصويت الذي يقترح إعادة تحديده وفقاً لمعايير الجنس والعمر، المتوازنة مع عدد الأطفال:

«فكريّاً، لسْتُ مُقتنعاً بنظام «رجل واحد، صوت واحد» [...] سيكون لدينا نظام أفضل إذا أعطينا صوتين لكل ربّ عائلة تخطى سنّ الأربعين، لأنّه سيكون أكثر مبالاً إلى التعقّل».

هذا الترويج لمناهضة الليبراليّة يبلغ ذروته في نهاية نصّه، حين يقف إلى جانب الصين الشعبيّة، والتي يبدو في الكلام عليها وكأنّه يُبرّر القمع الذي حصل في تيانانمن:

«نظام بكين هو أكثر استقراراً من أيّ حكومة بديلة يُمكن تشكيلها في الصين. تخيّل لو أنّ الطّلاب تمكّنوا من النجاح في حركتهم في تيانانمن وشكّلوا حكومة. ومن ثمّ ذهب هؤلاء الطّلاب أنفسهم إلى فرنسا أو الولايات المتّحدة وهم منذ ذلك الحين يتخاصمون. أيّ حال ستكون عليها الصين اليوم؟».

في ظلّ هذه الظروف، ليس من المُستغَرَب أن يُعارض لي بشكلٍ مباشر حليفه الرئيس، الولايات المتحدة، فيأخذ عليها رغبتها في «فرض نظامها السياسي» باسم قيم لا تتوافق مع الثقافات الآسيوية.

على هذه المحاجة المحافظة أجاب كيم داي-جونغ في عدد الشتاء من مجلّة «فوراين أفيرز» نفسها⁽¹⁵⁾. فبعد أن أشار إلى النفوذ الذي يتمتع به لي بين قادة العالم، رأى كيم أنّه من المهمّ تبديد عدد من مواطن سوء الفهم. وأتى نصّه ليجيب نقطة بنقطة على حجج لي، وقد ظهرت بوضوح مُعارضته للأطروحة المناهضة للديمقراطية التي تبناها الزعيم السنغافوري بدءاً من عنوان المقال: «هل الثقافة قَدَر؟ أسطورة القيم المناهضة للديمقراطية في آسيا». كان كيم، الذي دخل السياسة في كوريا الجنوبيّة في ستينيات القرن الماضي، المُعارض الرئيس للدكتاتورية العسكرية التي قادها بارك تشونغ-هي لفترة طويلة. وكاد يدفع حياته ثمناً لهذا الموقف عندما اختُطف في العام 1973 من طرف أجهزة الاستخبارات التابعة لهذا الأخير، قبل أن يُسجن، ويُحكم عليه بالإعدام، إلّا أنّه حصل على العفو في نهاية المطاف وفُرضت عليه الإقامة الجبريّة. بعد أن نُفي إلى الولايات المتحدة، دُرّس في بوسطن وهارفارد في الثمانينيات، قبل أن يُعاود الانخراط في المُعترك السياسي الكوري في العقد التالي، بفضل العودة التدريجيّة للديمقراطية. عندما كتب مقالته لمجلّة «فوراين أفيرز»، كان قد دخل في نضالٍ طويل من أجل الوصول إلى السلطة (وقد تكّلت هذه

(15) -كيم داي-جونغ، «هل الثقافة قَدَر؟ أسطورة القيم المناهضة للديمقراطية في آسيا»؛

Kim Dae-Jung, «Is culture destiny? The myth of Asia's anti-democratic values», *Foreign Affairs*, vol. 73, n° 6, novembre 1994, pp. 189-194.

المُحاولة بالنجاح في العام 1998 عندما أصبح أوّل رئيس مُعارض يُنتخب في كوريا).

من هنا نفهم لماذا تُعتبر مسألة تطبيق سيادة القانون والديمقراطية في آسيا مسألة جوهرية بالنسبة إليه، وهي بالتالي تستدعي جواباً أكثر حرماً من اللهجة الرسمية للصيغة البلاغية التي يبدأ بها نصّه:

«لقد أُنْغِد [القادة الاستبداديون في المنطقة] منذ فترة طويلة أنّ الاختلافات الثقافية تجعل «المفهوم الغربي» للديمقراطية وحقوق الإنسان غير قابل للتطبيق في آسيا. هل لدى آسيا خلفية فلسفية وتاريخية تفضي إلى الديمقراطية؟ هل يُمكن تطبيق الديمقراطية فيها؟».

وتأتي إجابته من دون أيّ لبس، لتقول إنّ الديمقراطية ليست مُمكنة فقط، ولكنّ كيم يستشرف أنّه عند مطلع القرن الحادي والعشرين، سوفّ تزدهر على مساحة القارّة بأكملها. إنّهُ يُعارض إذاً فكرة الحتمية الثقافية التي يسعى قادة سنغافورة إلى التلطي خلفها:

«أنا أيضاً أوّمين بأهمية الثقافة، لكنني لا أعتقد أنّها تُحدّد، بمفردها، مصير المجتمع، ولا هي غير قابلة للتغيير. إنّ نظرة لي للثقافات الآسيوية ليست من دون أساس فحسب، بل هي أيضاً مُصلحية».

هذه النظرة سمحت لرئيس وزراء سنغافورة السابق بجعل بلده واحداً من أكثر البلدان الخاضعة للسيطرة في العالم. من هنا، يحثّ كيم هذا الأخير على التوقّف عن «جعل الثقافة الغربية موضع اتّهام دائم بسبب التعرّثات التي تسبّب بها التغيير الاقتصادي السريع». كما أنّه يدين المنطق التبسيطي القائل إنّ الديمقراطية التي نشأت تاريخياً في أوروبا وأميركا الشماليّة لا يُمكنها أن تنمو في مكانٍ آخر. على

العكس من ذلك، يفضّل أن يسأل ما هي الظروف التي تتيح لهذه الديمقراطية من أن تُواصل نموّها في آسيا، ولهذا، فإنّه يذكّر بأنّ آسيا تمتلك «إرثاً غنيّاً من الفلسفات والتقاليد ذات النّفس الديمقراطي». إنّّه في هذا السياق يربط التقليد الكونفوشيوسي في ضوء سياسة ديمقراطية. فلاكتر من ألقى سنة، وضعت هذه الأخيرة الأساس لنظام قائم على الجدارة ومسؤوليّة القادة وإمكانية انتقاد السلطة. لكنّ الكونفوشيوسية ذهبت أبعد من ذلك، حيث وُضعت الأسس لمفهوم سياسي يحتلّ فيه الناس المكانة المركزيّة. هنا يعود كيم إلى منسيوس، حيث يلاحظ أنّه إذا كانت الفكرة الحديثة للسيادة الشعبيّة قد صاغها لوك Locke،

«فمنذ ألقى سنة قبل لوك، تقدّم الفيلسوف الصيني منسيوس بأفكار مُشابهة. إذا ما تتبّعنا ما ذكره حول «سياسة النّهج الملكي» [النهج المثالي]، فإنّ الحاكم هو «ابن السماء»، والسماء تُمنح تفويضاً لابنها كي يحكم بالعدل بين أبناء الشعب. إذا لم يُقْم بهذه المهمّة كما يتوجّب، من حقّ الشعب أن ينتفض ليطيح بهذا الحكم باسم السماء. وقد ذهب منسيوس إلى حدّ تبرير قتل الملك، مؤكّداً أنّ الحاكم الذي يخالف تفويض السماء لن يكون جديراً بولاء رعاياه. فالشعب هو الأساس، يقول منسيوس، والبلد يأتي في المرتبة الثانية، فيما يحتلّ الحاكم المنزلة الثالثة».

كما هو الحال مع عددٍ من الكونفوشيوسيين الجدد، يحتفظ كيم إذاً من منسيوس برغبته في وضع الشعب في المقام الأوّل. كما أنّ فكرة قتل الملك لا بدّ أن تُذكّرنا بمحطّات تأسيسيّة للثوريّين الإنكليزيّة والفرنسيّة. وبصورة أعمّ، فإنّ فكرة التفويض الممنوح

للحكّام من أجل خَيْر الشعب، والتي يُمكن أن تُنتزع منهم للسبب نفسه، تتجلّى بقوة في الإجراءات الديمقراطية الحديثة. بالتأكيد هنا أيضاً، لا يفصل كيم بالضرورة ما إذا كان الأمر يتعلّق بتشبيهِ بسيط أم أنّه بالإمكان تأسيس نظريّة للسيادة الديمقراطية الآسيويّة على هذه الفكرة. لكنّ هذا ليس الهدف الأساسي لنصّه، الذي يبقى قائماً على تعزيز كونفوشيوسيّة سياسيّة ليبراليّة، تكون مُتجانسة مع فكرة الديمقراطية وليست مُتعارضة معها. بهذا المنحى يجب كذلك فهم تكراره للحكمة الكونفوشيوسيّة التي ذكرها لي في مقالهِ، لكنّ الترجمة والتفسير اللّذين يُعطيهما مُختلفان للغاية. فحيث أبرز لي خضوع الفرد للجماعة («أصليح من طبيعتك وكُن مفيداً. إسهرّ على عائلتك وبلدك؛ حينئذ سيعمّ السلام تحت السماء.»)، يرى كيم في هذه الصيغة نفسها

«إعلاءً لشأن الحُكم العادل. إنّ الغاية النهائيّة للفلسفة السياسيّة الكونفوشيوسيّة، كما يتمّ التعبير عنها في هذا القول المأثور، تكمن في إحلال السلام تحت السماء. لتحقيق ذلك، يتوجّب علينا أولاً أن نكون على مستوى تدبير عائلتنا، الأمر الذي يتطلّب تهذيب طبيعتنا الداخليّة. هذه الحكمة هي فلسفة سياسيّة تؤكّد على دور الحُكم وتسلبّ الضوء على الواجب الأخلاقي للنخب كي تعمل لتحقيق السلام تحت السماء.»

إنّ مفهوم «السماء» المُستخدَم هنا واسع بما فيه الكفاية ليذهب إلى أبعد من الجسم السياسي لوحده. فهو يشمل جميع الكائنات الحيّة من أجل تعزيز شكلٍ من أشكال الديمقراطية الإيكولوجيّة - إذ إنّّه على سبيل المثال، يشير إلى الحيوانات أو الغابات بصورة متكرّرة.

بذلك فإنّ النص يتقصد ما هو أبعد من السياسة الغربيّة الحديثة بالمعنى الدقيق، بحيث يأتي «الإسهام الخاصّ بآسيا» ليفسح في المجال أمام شكلٍ جديد من الديمقراطية، «ديمقراطيّة شاملة تلحظ الربط بين الطريقة التي نعامل بها البشر والطريقة التي نتعامل بها مع الطبيعة»، وهي ديموقراطيّة يصفها أخيراً بمصطلحات كونفوشيوسيّة شديدة الكلاسيكيّة: «يجب أن تصبح ديمقراطيّتنا شاملة بمعنى أنّها ترقى السماء، والأرض، وكلّ الأشياء بمودّة أخويّة». يبقى أنّه، بالنسبة إلى كيم، هذه الديمقراطية التي يُمكن للكونفوشيوسيّة أن تدمغها بطابعها، لا تتعارض بأيّ شكلٍ من الأشكال مع الديمقراطية التي بلورها الأوروبيون والأميريكيّون، والتي تضمّنها مختلف مُعاهدات حقوق الإنسان:

«إنّ أوّل خطوة طبيعيّة نحو تحقيق هذه الديمقراطية الجديدة هي الالتزام الكامل بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كما اعتمدته الأمم المتّحدة في العام 1948».

نرى كيف يركّز كيم أيضاً على مؤتمر بانكوك. من هنا، يعتمد نصّه إلى التذكير بأنّه يُمكننا أن نتبّنى في آن التقاليد الآسيويّة وشكلاً من أشكال الديمقراطية العالميّة. ويبدو أنّ الالتجاء إلى منسيوس، في لعبة التوازن هذه التي تبدو محفوفة بالمخاطر في بعض الأحيان، هي عمليّة حاذقة بشكلٍ خاصّ. وهذا ما يسمح لـكيم أن يستنتج خلاصة سياسيّة محضة من نصّه، يُلمح فيها بشكلٍ واضح إلى لي:

«يتعيّن على آسيا أن تُرسي الديمقراطية في أقرب وقتٍ مُمكن وأن تُعرّز حقوق الإنسان. إنّ أكبر عقبة لا تكمن في التراث الثقافي وإثما في تعنّت

القادة السلطويين وخرافاتهم الأخلاقية. لدى آسيا الكثير لتقدّمه لبقية العالم. يُمكن لتراثها الغني من فلسفات وتقاليد ذات نَفَسٍ ديمقراطي أن يقدّم إسهاماً كبيراً. الثقافة ليست بالضرورة قدرنا. الديمقراطية، نعم.

وهكذا يُمكننا أن نفهم، من خلال قراءة هذين المقالين، لماذا اتّخذت حتّى المراجع الأكثر كلاسيكية في الفكر الكونغوشيوسي بُعداً سياسياً مُعاصراً، وكانت موضوع صراعات رمزية بين كونغوشيوستيين ليبراليين وسلطويين. بالنسبة إلى هؤلاء الأخيرين، ليس للفرد في أفضل الأحوال سوى مكان هامشي في حضارات آسيا، ومصالحة تأتي بعد مصالح بلده، وبالطبع بعد عائلته. لا يُمكن بالتالي أن نقرّ له بحقوق خاصّة (وبما أنّ فكرة الحقوق بالذات تغيب عن الفكر التقليدي، فهي تبدو كمُنْتَج مُستورّد تفرضه الإمبريالية الغربية). في مُواجهة هذه الحاجة، يجب كيم مُشيراً إلى نقاط الالتقاء بين الكونغوشيوستية والليبرالية. ويُمكن لفلاسفة مثل تشينغ وتشنغ، من جهتهم، أن يقدّموا رؤية مُناقضة أكثر تعقيداً للكونغوشيوستية. فالأولى [جوليا تشينغ] تشير، بعد دراسة متأنية، إلى أنّه إذا لم تُكن فكرة القانون موجودة على هذا النحو في تاريخ الصين، فليس هناك ما يمنع استيرادها، بخاصة في ضوء الصراعات السياسية ضدّ الاستبداد. أمّا تشنغ، من ناحيته، فطرح كذلك مسألة خضوع الفرد للجماعة، لكنّه عكّس منطق التفكير المُحافظ: إذا كانت العائلة أو الدولة تتمتع بوضعٍ أسمى، في الصين، فذلك لا يمنع من إيجاد ما يُعادل حقوق الإنسان، من خلال إتاحة المجال للأفراد بالاستفادة من النّوع نفسه من الرعاية التي يُطلب منهم إظهارها إزاء المجتمع من خلال مُمارسة الفضيلة. إلّا أنّه وراء اختلاف حججهم، كان هناك في نهاية المطاف فيلسوف يشكّل مرجعية

لجميع هؤلاء، هو منسيوس، المفكر الكلاسيكي وإثما القائل بنظامٍ سياسيّ تكون فيه الأولويّة للشعب على الدولة، ويوقّر ميزة مزدوجة للبراليين في أن يقفوا بثبات إلى جانب التقليد (من خلال الرفض في أن ينحصر هذا الميدان بالمُحافظين) وفي الوقت نفسه يُبرز أنّ التقليد يتوافق تماماً مع منظورٍ ديمقراطي، لا يُمكن انطلاقةً من ذلك اعتباره غريباً بحتاً.

ومع ذلك، فإن التمييز بين الكونفوشيوسيين الليبراليين والسلطويين، على وضوحه، هو أبعد ما يكون عن استنفاذ جميع المواقف التي سادت في النقاش حول حقوق الإنسان. ذلك أنّ الانزياح الذي تقدّمه الكونفوشيوسية عن التقاليد الغربية لحقوق الإنسان أتاح لها كذلك أن تدخل في حوارٍ مع تيارات أخرى كانت تسعى، من جهتها، لإيجاد سياسة تقدّمية والتملّص في الوقت ذاته من المنظور الفردي للقانون.

الكونفوشيوسية والفلسفة والنقد الراديكالي للحقوق

اعتمدَ التفسير المُحافظ للتقليد الكونفوشيوسي على فكرة قويّة: عدم التوافق بين النظام الغربي القائم على حقوق ممنوحة للفرد، ونظام كونفوشيوسي يكون فيه للفرد أهميّة هامشيّة بالنسبة إلى المجموعات التي يخضع لها، والتي يتوجّب عليه بشكل أساسي مسؤوليات تجاهها. الفرد في مواجهة الجماعة، الحقوق في مواجهة المسؤوليات: تنجم حدة الانقسام إلى حدّ كبير عن الجهد الثقافي الذي بذله العديد من الأيديولوجيين الآسيويين، في سياقٍ يعتبر أنّ الدفع الأميريكي باتجاه إرساء الديمقراطية قد يؤدّي إلى زعزعة السلطات القائمة. في الواقع، لقد أشرنا سابقاً إلى الطبيعة الانتهازية

لهكذا تصوّر. لقد كان لي كوان يو، المهندس السياسي الأساسي لهذا التوجّه، في بداية الأمر تحديثيّاً قريباً من حزب العمال البريطاني قبل أن يتحوّل إلى مُدافعٍ عن الرأسماليّة الآسيويّة. وهنا قد نجد صعوبة لفهم كيف أنّ هذا المتحدّر من البورجوازيّة الاستعماريّة، والذي تلقّى تعليمه في جامعة كامبردج، والذي يعترف شخصيّاً بأنّه غريب عن الثقافة الصينيّة لأجداده، كيف يُمكنه الادّعاء بارتباطه الفعلي بالكونفوشيوسيّة. لم يحدث ذلك إلّا حين طرأت الحاجة السياسيّة، فقامت بعض النّخب السياسيّة الآسيويّة التي كانت إلى الآن مُنادية بالحدّاث، بابتداع تقليدٍ نصّبت نفسها من حُماته. إلّا أنّ الطّابع المُصطنع والنفعيّ لهذه العمليّة لم يغب عن ذهن المُراقبين في المنطقة أو المفكّرين الكونفوشيوسيّين، الذين على الرّغم من اهتمامهم الأصليّ برؤية بعض القادة يدعمون مشروعاتهم، تبيّنوا بسرعة مدى سوء الفهم القائم: في النهاية، وحدهم أولئك المُدافعون عن الإفراط في الواقعيّة السياسيّة ساندوا هكذا مشروع ثقافوي، مثل هنري كيسنجر، الذي من خلال التقديم الذي كتبه لمذكّرات لي قدّم الدعم لهذا الأخير⁽¹⁶⁾.

مع ذلك، فإنّ الوضع أكثر تعقيداً ممّا يوحي به التعارض بين اللّبراليّين الكونفوشيوسيّين والمُحافظين. ذلك أنّ الفكرة القائلة بأنّ الكونفوشيوسيّة تقدّم بديلاً لأنظمة الغرب الفرديّة والقانونيّة كانت كذلك مَوْضع استخدامٍ واسع من قبل تيّارات راديكاليّة قريبة من

(16) أنظر مقدّمة هنري كيسنجر لمذكّرات لي، قصّة سنغافورة. مذكّرات لي كوان يو،

L. Kuan Yew, *The Singapore Story. The Memoirs of Lee Kuan Yew*, Singapore, Singapore Press Holdings, 1998.

اليسار، وذلك لأسبابٍ مختلفة جداً عن تلك التي ألهمت لي وتابعيه. لفهم ذلك، من الضروري العودة هذه المرّة إلى السياق السياسي الأميركي في التسعينيات من القرن الماضي والتغيرات التي شهدتها اليسار الراديكالي. حتّى منعطف السبعينيات والثمانينيات، كان اليسار بالفعل يتماشى مع عددٍ من المفاهيم المميّزة للفكر الليبرالي بشكلٍ عامّ. كان الفرد دائماً يشكّل الوحدة الأساسية للعمل، لأنّ هدف أيّ سياسة يساريّة كانت تكمن في تحرّرها من علاقات السلطة المُختلفة (الاقتصاديّة، السياسيّة، الإثنيّة... إلخ) التي تضغط عليها. أمّا بالنسبة إلى تثبيت الحقّ، فقد بقي منذ الخمسينيات كأحد الطرائق الرئيسيّة للكفاح السياسي؛ فالنضال الأساسي الذي قاده الأميركيّون السود تجسّد بالمعركة من أجل الحصول على الحقوق المدنيّة، وهذا ما استلهمته أقليّات عدّة كي تُطالب بدورها باعترافٍ رمزي وقانوني لوضعيتها.

إلا أنّ اللّجوء إلى القواعد الفرديّة والأدوات الحقوقيّة سوف يُعاد النظر فيه في السبعينيات والثمانينيات. بادئ الأمر، يبدو أنّ الانتصارات القانونيّة الكبرى التي تحقّقت في السنوات السابقة بدأت تبلغ مداها بقدر ما كانت تتحقّق المساواة الرسميّة بين كلّ المواطنين الأميركيّين. وفي الوقت نفسه، أظهرَ غليان الغيتوات المتكرّر استمرار التمييز العنصري والاقتصادي التي أظهرت القوانين أنّها عاجزة إزاءه. ومن هنا كان الانطباع بضيّق النَفَس، كما لو أنّ القانون قد استنفد إمكانياته التحرريّة، وخصوصاً أنّه في تلك السنوات نفسها، أتى التحرير النيوليبرالي للقوانين والنُظم ليُعيد تحديد موقع الجهاز القانوني في المجتمع الأميركي بعمق. وقد أمسك الفاعلون الاقتصاديّون بهذا

الجهاز لمُواكبة التحوّلات الجارية، بعد أن قرّضت الثورة الاقتصادية في الثمانينيات تحوّلًا موازيًا في المعايير القانونية. وهكذا، تحوّلت هذه الأداة التي كان يُنظر إليها على أنّها تخدم الضعفاء، إلى حصن لخدمة مصالح الأكثر نفوذًا. وقد كانت لعمليات إعادة التشكّل هذه عواقب قاسية على الموقّع الذي يحتلّه الفرد والفردانية في المخيال السياسي الأميركي الشمالي. في حين أنّ العديد من الأعمال الفلسفية الرئيسية كانت تعمل على إعادة تعريف معنى هذه الأداة في النظام الليبرالي الحديث، فإنّ بعض المفكرين بدأوا بالتشكيك في مركزية هذه المفاهيم. في سياق الليبرالية الجديدة التي أتينا على ذكرها، بدأ أنّ المصلحة الفردية تعني الآن إمكانية أن يقوم عدو قليل من الناس بالاستئثار بثروات تُمنع عن الأكثرية، وتدمير الطبيعة أو كذلك تآكل القيم الجماعية المدنية التي من المفترض أن تكون مميزة للديمقراطية الأميركية. بالنسبة إلى العديد من المفكرين، أصبح الفرد السياسي الحديث موضوع تساؤل متجدّد، سواء لدى جون راولز John Rawls، تشارلز تايلور Charles Taylor، أو الاسداير ماكنتاير Alasdair MacIntyre، والعديد من الفلاسفة الذين شكّلت أعمالهم فرصة لاختبار الأطروحات الكونفوشيوسية، والذين كتب بعض منهم للكونفوشيوسيين، مُستغلّين التمايز الذي يطرحه التقليد في الفكر الآسيوي في ما يعود إلى الفرضيات الأساسية في الغرب⁽¹⁷⁾.

(17) أنظر الاسداير ماكنتاير، «عدم القابلية للقياس، الحقيقة والتداول بين الكونفوشيوسيين والأرسطوطاليين حول الفضائل»، من ضمن كتاب بإشراف أليوت دوتش، الثقافة والحدثة: الاسداير ماكنتاير، «أسئلة الكونفوشيوسيين»، من ضمن كتاب بإشراف كونغ- لوي شون ودايفيد لونغ، أخلاقيات كونفوشيوسية: تشارلز تايلور، «شروط الإجماع غير المقيّد بشأن حقوق الإنسان»، من ضمن كتاب بإشراف جوان باور ودانيال بال، تحدّي شرق آسيا لحقوق الإنسان؛ بالنسبة إلى

هذه المناقشات العديدة جداً والمكثفة جداً بحيث يصعب تناولها مطوّلاً هنا، يُمكن مع ذلك استحضارها بإيجاز من خلال رسم شخصية عالم الصينيات والفيلسوف هنري روزمونت الذي شكّلت مداخلته في مؤتمر هاواي واحدة من أكثر المقاربات النقدية الراديكالية لحقوق الإنسان باسم التقليد الكونفوشيوسي⁽¹⁸⁾. كان هذا الانتقاد مفاجئاً، بالنظر إلى موقع روزمونت في اليسار الأمريكي، ومُتماسكاً فلسفياً قياساً بعددٍ من المُناقشات التي جرت منذ السبعينيات. وُلد روزمونت في العام 1934، وترعرع في بيئة شعبية. وقد شكّلت هذه التجربة الإطار الذي تطوّر فيه وعيه السياسي التقدّمي. بعد أن تمّ تجنيده خلال النزاع الكوري، تولّدت لديه القناعة بـ «جنون» الحرب، في الوقت نفسه الذي

جون راولز، أنظر المقالات المخصّصة له في «مجلة الفلسفة الصينية»، وكذلك مقال ارين كلاين، «راولز، روزمونت، والنقاش حول الحقوق والأدوار»، من ضمن كتاب بإشراف مارت شاندلر وروتي ليتلجون، **تلميع المرأة الصينية**.

Voir Alasdair MacIntyre, «Incommensurability, truth and the conversation between confucians and aristotelians about the virtues», in Eliot Deutsch (dir.), **Culture and Modernity. East-West Philosophic Perspectives**, Honolulu, University of Hawaii Press, 1991; A. MacIntyre, «Questions for confucians. Reflections on the essays in Comparative Study of Self, Autonomy and Community», in Kwong-loi Shun et David B. Long (dir.), **Confucian Ethics. A Comparative Study of Self, Autonomy and Community**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. De Charles Taylor, voir en particulier «Conditions of an unforced consensus on human rights», in Joane R. Bauer et Daniel A. Bell (dir.), **The East Asian Challenge for Human Rights**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. En ce qui concerne John Rawls, voir les articles qui lui sont consacrés dans **Journal of Chinese Philosophy**, vol. 4, n° 2, août 1977, ainsi que Erin M. Cline, «Rawls, Rosemont, and the debate over rights and roles», in Marthe Chandler et Ronnie Littlejohn (dir.), **Polishing the Chinese Mirror**, New York, Global Scholarly Publication, 2008.

(18) هنري روزمونت، «حقوق الإنسان. فاتورة من المخاوف».

Henry Rosemont, «Human rights. A bill of worries», in **C&HR**, op. cit., pp. 54-66.

خاصّ فيه التجربة الحايمة للتمايز الذي تتيحه الثقافات الآسيوية: ثقافات «قديمة، وغامضة وذات جمال أصيل، وجاذبة لأنّها تُجبر المرء على مُواجهة ثقافته الخاصّة بطريقة مختلفة للغاية»⁽¹⁹⁾. هكذا كانت الحرب الكورية لحظة إعادة تعريف جذريّة وبلورة مشروع فكري يغرف من الفكر الآسيوي. فبعد إنجاز أطروحة دكتوراه ناقشها في العام 1957 في جامعة واشنطن، تخصّص روزمونت بعلم الصينيات، مطعماً عمله ببعْدٍ فلسفي ولغويّ مهمّ. عمل في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا مع نقوم تشومسكي، ولم يكن هذا الأخير في ذلك الوقت، في طليعة علم اللغويات الأميركية فقط، ولكن أيضاً واحداً من الشخصيات المركزية في اليسار الراديكالي. ونظراً لقربه من التيارات التحررية والفوضوية، شارك روزمونت في الحركات التعبوية الكبرى في الستينيات والسبعينيات. كما أسهم في العديد من المنشورات المتطرّفة (الغراب، الفوضوي الفصلي، الفوضوية الاجتماعية، مجلة Z... إلخ) وفي منظمات مختلفة كانت تُناضل من أجل العدالة الاجتماعية. في الوقت نفسه، تابَعَ مسيرته كعالم صينيّات كلاسيكي، إذ نُشر العديد من المقالات والكُتب التي جعلت منه اختصاصياً مشهوداً له في الفكر الصيني.

في سبعينيات القرن العشرين، تقاربت اهتماماته السياسية والفكرية، بخاصّة مع نشر كتاب الفيلسوف الأميركي هربرت فينغاريت عن

(19) هـ. روزمونت، «تربية فيلسوف»، من ضمن كتاب دايفيد كارنوس وروبرت شوماكر، الوقوع في الحب مع الحكمة.

«The education of a philosopher, of sorts», in David D. Karnos et Robert G. Shoemaker, *Falling in Love with Wisdom*, New York, Oxford University Press, 1993.

كونفوشيوس⁽²⁰⁾. في هذا الكتاب الصغير، طرح فينغاريت القيمة الفلسفية البحتة للنص الكونفوشيوسي، مبيناً أنه قد تمّ التقليل من شأنه، وأثار تساؤلاتٍ حول عددٍ من الفروق التي تحكم النظام السياسي الغربي. بينما، في الوقت الذي كان فيه المفكرون الكونفوشيوسيون الجدد من الجيل الثالث يعودون إلى آسيا ويُعيدون قراءة النصوص الكلاسيكية من منظورٍ جديد، كان هناك نهج عمل ذو خصوصية أميركية شمالية يتبلور بدافع الحاجة إلى إعادة التفكير بسياسة ليبرالية كان يبدو عليها الإنهاك. قام روزمونت الذي شارك في مختلف هذه التساؤلات، بجمع أعماله وصياغتها في إطار إشكالية فريدة، مكّنته من تدعيم نقد راديكالي من وجهة نظر كونفوشيوسية غير غربية. تبّنى وجهة نظر متشككة، بخاصة في ما يتعلّق بقضية الحقوق. وإدّعى التغييرات التي حدثت منذ حركة الحقوق المدنية، أبرّر استخدام القانون بشكلٍ متزايد من جانب أولئك الذين «يخدمون سلطة التجمّعات الاقتصادية الكبرى»⁽²¹⁾، فكان بالتالي مُدافعاً متحمساً عن العمال الذين صرفتهم الشركات المتعدّدة الجنسيات المزدهرة، أو عن البيئة التي خرّبتها السعي وراء الربح بأيّ ثمن (عمليات عديدة يُلاحظ أنّها تحدث في إطار قانوني تام). وحين كان موجوداً في بكين عندما قمع الجيش المُتظاهرين في تيانانمن، لم يستخلص ما يصبّ في مصلحة حقوق الإنسان، على

(20) هربرت فينغاريت، كونفوشيوس، العلماني كشيء مقدّس،

Herbert Fingarette, *Confucius. The Secular as Sacred*, New York, Harper and Row, 1972.

(21) هنري روزمونت، «لماذا نأخذ الحقوق على محمل الجدّ. نقد كونفوشيوسي»، من ضمن كتاب بإشراف ل. رونر، حقوق الإنسان وأديان العالم،

H. Rosemont, «Why take rights seriously? A confucian critique», in L. Rouner (dir.), *Human Rights and the World Religions*, University of Notre Dame Press, 1988.

عكس العديد من زملائه الكونغوشيوستيين، بل إنّه رأى في الأحداث فشلاً مزدوجاً: فشل نظام حكم استبدادي، وفشل سياسة رأسمالية وفردانية هي في أساس «المُعجزة الاقتصادية الصينية».

إنّ مسألة الفردانية هذه هي بالفعل في أساس الاختلافات الفلسفية التي تواجّه فيها، من جهة، المفكّرون الذين ظلّت الكونغوشيوستية بالنسبة إليهم متوافقة مع النظام الديمقراطي والفرداني الغربي، ومن جهة أخرى، أولئك الذين اعتبروا أنّ الكونغوشيوستية، وبالتحديد لأنّها بلورت سياسات مُحتملة تستبعد فيها هذه الأفكار، يجب أن يُنظر إليها على أنّها بديل للحادثة الغربية. بعبارة أخرى، لو تبنيّا هذا الموقف الأخير، سيكون من غير المُجدي مواءمة الكونغوشيوستية مع النموذج الغربي. على العكس من ذلك، سيكون من المُستحسن توسيع شقّة الاختلافات بين الاثنتين، من أجل إيجاد إجابات مُلائمة للمعضلات السياسية للنموذج الغربي.

هذه الخلفية النظرية والسياسية تجعل من الممكن فهم مُداخله روزمونت بشكلٍ أفضل في مؤتمر هاواي. فنقطة الانطلاق هي انتقاد مزدوج لـ «الافتراض المُسبق بأنّ الإطار المفاهيمي لحقوق الإنسان هو عالمي» وأنّ «الكائنات البشرية هي، أو ينبغي أن يُنظر إليها كأفراد أحرار ومستقلين»، أي أنّها نقدٌ للموقف الليبرالي الكلاسيكي الذي سُبُعارضه من خلال المُطالبّة صراحة بتبني وجهة نظر كونغوشيوستية:

«لقد أقنعتني دراسة الكونغوشيوستية الكلاسيكية بأنّ الأخلاق المبنية على مفهوم الحقوق والنظرية السياسية القائمة على مفهوم الفرد المستقل محكوم عليها بالفشل».

ها نحن إذًا أمام أكاديمي أميركي أبيض، بلا جذور آسيوية ومن دون أيّ علاقة أخرى بآسيا، ما عدا كونها موضوع دراسة، يُطالب بتبني وجهة نظر كونفوشيوسية ويُشكك بالنظام السياسي السائد. قد نجد هذه المُقاربة مُربكة. ولكن مع الأخذ في الاعتبار أنّ معظم المثقفين من مناطق العالم التي لا تنتمي إلى الغرب مضطرون الآن للمرور بمعارف وفلسفات الغرب، نجد في هذا الموقف ما يشبه ظاهرة أعمّ، وهي أنّ الالتفاف عبر معارف ونظريات الآخر لا يقتصر على المثقفين غير الغربيين، إذ يُمكن لمثقفي الغرب، بكل تأكيد وبطرق مختلفة، أن يتبعوا هذا المسلك كذلك. فضلًا عن ذلك، لا بدّ من أن نذكر أنّ دي باري كان أحد المُبَادرين لتبني المشروع الكونفوشيوسي من دون أن يكون له أيّ روابط عائلية مع آسيا الكونفوشيوسية. إلّا أنّ الفرق بين خطاب روزمونت ودي باري يكمن في الاستخدام الأكثر راديكالية للكونفوشيوسية الذي اعتمده روزمونت: فبقدر ما بقي دي باري حريصًا على الحفاظ على كونفوشيوسية تتكئ على الليبرالية السياسية، سعى روزمونت لفصل الواحد عن الآخر وتسليط الضوء على ما كان يعتقد أنّه الجانب المُظلم من الليبرالية:

«الولايات المتحدة هي أغنى مجتمع في العالم، ومع ذلك، بعد مئتي عام من الخطابات حول حقوق الإنسان، هناك العديد من مواطنيها ليس لديهم من مكان يأوون إليه، وحمسهم لا يحصلون على الرعاية الصحيّة، وينمو ربع أطفالهم في الفقر، ويستحوذ اثنان في المئة من بين الأكثر ثراء على خمسين في المئة من الثروات».

إنّ الكثير ممّا قاله روزمونت يتّسم إذًا بلهجة تحررية ومُناهضة للرأسمالية. غير أنّ الجِدّة تكمن في أنّه لا يحدّد جذور المشكلات التي

يشخصها في المؤسسات التي يستهدفها عادةً الفكر اليساري (علاقات الإنتاج، الدولة، الطبقات الاجتماعية)، وإثماً في منظومة القانون بالذات، وبشكل أكثر تحديداً، في عدم تمكُّن هذا الأخير من أن يقدم معنى إيجابياً ومُشترَكاً لما يجب أن تكون عليه العدالة والإنسانية. هكذا، على سبيل المثال، تكون الأخلاق المُستيدة إلى القانون هي أخلاقيات مُجرّاة وغير ثابتة، حيث تصطدم الجهود الرامية إلى الحصول على الاعتراف بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية للأكثر ضعفاً بحقوق من هم أكثر قوّة. لا يجهل روزمونت أنّ هناك محاولات جرت لإنتاج نظريّات مُتماسكة للقانون، لكنّ فشلها يؤشّر، على حدّ قوله، إلى الاستحالة المُلازمة لهذا المشروع:

«يمكن أن تُقدّم إجابات، وقد قُدّمت فعلاً، على اعتراضاتي، في الواقع، حول الحقوق الاقتصادية على سبيل المثال، قد يجيب راولز، ونوزيك Nozick، وساندال Sandel، وسان Sen على كلّ ما يساورني من تساؤلات. المشكلة هي أنّهم جميعاً سوف يعطوني إجابات مختلفة وغير متوافقة. لا يبدو لي غير منطقي أن أذكر أنّ ربع قرن مضى على نشر كتاب نظريّة في العدالة. في رأيي، إنّ الفكرة القائلة إنّ هذه الآراء المُختلفة حول الحقوق الاقتصادية قد تتواءم في يوم من الأيام مع الحقوق السياسيّة ليست فكرة عقلانيّة وهي تتعلّق أكثر بفعل إيمان».

إنّ الإشارة إلى راولز وكتابه نظريّة في العدالة (الذي صدر في العام 1971) أبعد ما تكون بلا مغزى، إذ إنّ النظريّة شكّلت واحدة من اللحظات الرئيسة لتجديد الفلسفة الليبراليّة في العصر الحديث. وهي تُثير الاهتمام، ولاسيّما أنّ راولز هو أبعد من أن يكون مفكراً يمينياً

كما صُنِّفَ لفترة طويلة في فرنسا، ومن الأجدَر أن نرى فيه بالأحرى منظرًا للمساواة الديمقراطية⁽²²⁾. وعندما صوّب إليه روزمونت سهام نقده، لم يكن بذلك يتعرّض لخصمٍ يدعم ما هو الأكثر تنفيراً في المؤسسات الليبرالية الأميركية. بل كان بالأحرى يستهدف مفكراً قريباً منه في بعض النواحي، ولكن الأسس النظرية التي يقوم عليها تفكيره لم تكن متوافقة مع ما يؤمن به: بالنسبة إلى روزمونت، إنّ الليبرالية السياسية تقوم على مفهومٍ للحقوق الفردية يسمح للأكثر ثراءً بمواصلة تكديس ثرواتهم، وللتجّار بإيصال بلدان إلى ما يشبه الإفلاس، أو للشركات باستغلال الغابات حتّى تدمرها.

وفي مواجهة نظامٍ قانوني يُعتبر مسؤولاً عن تعثّرات الحداثة، ندرك كيف أمكن روزمونت أن يرى في الكونفوشيوسية، وفي جهودها الرامية إلى تنظيم الحياة الجماعية من دون اللجوء إلى الحقوق، إمكانية وجود منحى سياسي آخر. هذا يعني ضمناً أن نعكس طبيعة التساؤل، أي عدم التفتيش عمّا يُمكن للكونفوشيوسية أن تتواءم مع حقوق الإنسان، بل بالأحرى، كيف يُمكنها أن تتملّص من هذا الأمر:

«إن أولئك الذين يفتشون في الكونفوشيوسية عن بذور حقوق الإنسان لا

(22) أنظر، برتران غيوم، راولز والمساواة الديمقراطية: وحول الاستقبال السياسي لأطروحاته في فرنسا، أنظر ماتيو هوشكورن، «البروفسور راولز ونوبل الفقراء. التسييس المُتميز لنظريات العدالة لدى جون راولز وأمارتيا سان في التسعينيات في فرنسا».

Voir Bertrand Guillaume, *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, 1999. Sur la réception politique de ses thèses en France, voir Mathieu Hauchecorne, «Le «professeur Rawls» et le «Nobel des pauvres». La politisation différenciée des théories de la justice de John Rawls et d'Amartya Sen dans les années 1990 en France», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 176-177, 2009, pp. 94-113.

يخدمون التقليد الكونفوشيوسي ولا المجتمع الأميركي المُعاصر. أعتقد أننا سوف نكسب أكثر لو تعاملنا مع الرؤية الكونفوشيوسية كبديل عن نظرتنا».

كان من المُفترض أن يكون التغيير في المنظور كلياً، لأنّه يتطلّب من كلّ واحد أن يفكّر بعلاقته بالعالم وبالأخرين ليس انطلاقاً ممّا هو مُتاح إفرادياً، وإنّما انطلاقاً من المسؤوليّات المُلقاة على عاتق كلّ واحد ممّا، والأدوار التي نلعبها في المجتمع:

«في النظام الكونفوشيوسي، لا توجد مسألة حقوق وأنا لست فرداً حرّاً ومستقلاً [...] أنا ابن، زوج، أب، جدّ، جار، زميل، طالب، معلّم، مُواطن، صديق [...]».

على الرّغم من أنّنا قد اخترنا هنا أن ندع جانباً المشكلات العمليّة التي قد تطرحها هذه النظرة⁽²³⁾، إلّا أنّه يجب الإشارة إلى أنّه في نقاش سياسي مثل الذي جرى في هاواي، كان روزمونت يُجازف بأن تصنّف حجه في خانة المواقف الأكثر محافظة، وهي مُخاطرة سعى إلى تجنّبها عن طريق مضاعفة الدعاوات إلى اعتماد موقف بديل لنظام الحقوق من دون تقديم أيّ ضمانات للأنظمة الاستبداديّة («يُمكننا التشكيك بنظام مفاهيمي قائم على التنكّر للحقوق من دون أن يقدم الدعم لكلّ السلطويّين في هذا العالم من أمثال صدام حسين، وميلوسيفيتش ولي بنغ«)، وإلى اختراع كونفوشيوسية راديكاليّة:

«إنّ لغة خطاب الكونفوشيوسية غنيّة ومتنوّعة، فهي تسمح لي بالإشادة

(23) بالنسبة إلى النقد الموجه لروزمونت، أنظر المقدمة التي كتبها مارت شاندر والنصوص التي ضمّها كتاب تلميع المرأة الصينيّة، بإشراف مارت شاندر وروتي ليتلجون، مرجع سبق ذكره.

بمارتن لوثر كنج، كما تعطيني الفرصة لتطوير حاجة كاملة ضدّ الحكومة الصينية و [...] لتقديم التماس إلى حاكم ولاية بنسلفانيا من أجل إعادة مُحَاكَمَة موميا أبو جمال».

بالتأكيد، لا يُمكن الشكّ في صدق روزمونت، نظراً لالتزاماته السياسيّة. لكن أيضاً لا يُمكننا أن نتجاهل كيف أنّ الضغوط السياسيّة الدوليّة على النقاش الكونغوشيوسي جعلت من الصعب الانكفاء كليّاً عن القوى المتواجدة في الساح. على الرّغم من أنّ مداخلته لم تُلمح البتّة إلى لي، فإنّها صوّبت على السياسات الثقافيّة التي انتهجها. وكإشارة إلى عمليّات التواطؤ غير المنطقيّة بين الاستبداد السنغافوري واليسار الراديكالي في أميركا الشماليّة، يكرّر روزمونت في نصّ لاحق المضمون الأساسي للنظريّة المناهضة للبراليّة التي أدلى بها في هاواي، لكنّه هذه المرّة يقف صراحة إلى جانب سنغافورة وماليزيا المُجاورة بقيادة مهاتير محمد. فهو يُعرب عن تقديره لهذه «الديمقراطيّات الشائبة» لأنّها عرفت كيف تُعيد توزيع الثروة وتؤمّن ظروف المُشاركة الفعّالة لجميع المُواطنين في الحياة السياسيّة، ليستنتج في النهاية أنّه «يُمكن أن يُنظر إلى هذه البلدان الآسيويّة كأبطالٍ حقيقيّين للديمقراطيّة وحقوق الإنسان في القرن الحادي والعشرين»⁽²⁴⁾.

عند توصّلنا تقريباً إلى الانتهاء من تحليل المواقف التي اتّخذت في المؤتمر، يُمكننا إذاً تسليط الضوء على الخطّ الفاصل بين دُعاة الربط

(24) هنري روزمونت، «لِمَن الديمقراطية؟ ما هي الحقوق؟ نقد كونغوشيوسي للبراليّة الغربيّة الحديثة»،

H. Rosemont, «Whose democracy? Which rights? A confucian critique of modern western liberalism», in Kwong-loi Shun et D. B. Long (dir.), *Confucian Ethics*, op. cit., pp. 49-71.

المتين بين الكونفوشيوسية وحقوق الإنسان (تشينغ، تشنغ، دي باري والعديد من زملائهم الآسيويين)، من ناحية، وأولئك الذين يضعون في الواجهة عدم التوافق بين هذين المصطلحين (روزمونت، ولكن أيضاً لي)، من ناحية أخرى. لقد تمّ تحديد هذه المواقف الفردية إلى حدّ كبير من خلال الإطار العام الذي تطوّرت فيه الحركة الكونفوشيوسية. تأتي في الطليعة تجربة الهجرة؛ ذاك أنّ المثقفين المولودين في آسيا وإثما يعيشون في الولايات المتحدة كانوا أكثر ميلاً للتفتيش عن شكل من أشكال التوفيق بين الفضاءين اللذين ينتميان إليهما، مقارنةً بالفاعلين أصحاب الجذور الثابتة. فبقدر ما تنتقل بين عالمين، إذا جاز التعبير، يزداد تعلّقنا بأشكال معيّنة من التوافق. ومن المرجح أيضاً أنّ المثقفين الكونفوشيوسيين، الذين تربّوا منذ الطفولة، في ما تبقى من التقاليد، كانوا أكثر تحسّساً من تعقيداتها ومما يمكن أن تحتويه من تنغير مُحتمل⁽²⁵⁾. لذا كانوا أكثر إدراكاً لأهمية مواجهة الجوانب الإشكالية في هذه التقاليد، أكثر من فاعلين اقتنعوا بها منذ وقتٍ قريب (روزمونت، وحتّى لي الذي اكتشف الكونفوشيوسية في وقتٍ متأخّر). أخيراً، فإنّ وجهة النظر المُعتمدة في الكونفوشيوسية تبدو مُترابطة مع الاستقلالية العلمية التي كان الفاعلون يتبنونها إزاء السياسة. فكّما ازداد ارتباط الكونفوشيوسيين بالمؤسسات الفكرية، ازدادت مواردهم لاستكشاف التقاليد في تعقيداتها وجعلها تتفاعل مع تأثيرات أخرى؛ وعلى العكس من ذلك، كلّما انخرطوا في

(25) أ. ديرليك، «كونفوشيوس في المناطق الحدودية. الرؤساء العالمية وإعادة ابتكار الكونفوشيوسية».

A. Dirlik, «Confucius in the borderlands. Global capitalism and the reinvention of confucianism», *Boundary 2*, vol. 22, n° 3, 1995, p. 249.

توجّه سياسي محدّد، كان كلامهم ينحو أكثر باتجاه الثقافة. بالتأكيد، تؤسّر هذه المحدّدات إلى توجّهات معيّنة، ولا يُمكن أن تفسّر جميع المواقف المتّخذة. إلّا أنّها تتيح لنا وضع خريطة أكثر دقّة للنقاش الكونفوشيوسي، بما في ذلك في أبعاده عبر الوطنيّة.

نجد على ذلك مثلاً إضافيّاً في المداخلة الأخيرة الذي سنقوم بتحليلها هنا، وهي تلك التي أدلى بها تو وايمينغ، رئيس المؤتمر والمتحدّث الأكثر نشاطاً باسم الحركة الكونفوشيوسيّة، والذي بحكم وجوده تحديداً عند تقاطع الخيارات المتعارضة التي حكمت الكونفوشيوسيّة الجديدة، سعى إلى بلورة موقف يجعل منها توليفة في حدّها الأدنى على الأقلّ.

إعادة التفكير في التنوير: نحو حادثة كونفوشيوسيّة

لقد قلنا سابقاً أنّ تو وايمينغ فرض نفسه كشخصيّة مركزيّة في عمليّة التجدّد الكونفوشيوسي. ونظراً لكونه أصغر من زملائه المُشاركين في المشروع الكونفوشيوسي، فقد كُرس له معظم حياته المهنيّة. كما وضع في خدمته المّوارد التي وقّرها له منصبه كأستاذ في جامعة هارفارد، وعلاقاته مع الحكومات والجامعات الآسيويّة (تقرّب من الصين الشعبيّة بعد تجربته في سنغافورة)، وعلاقاته مع مختلف المنظّمات الدوليّة، وفي مقدّمها الأمم المتّحدة، حيث كان يمثّل وجهة نظر الكونفوشيوسيّة في مُختلف المجالات حول الحوار بين الثقافات. ومع ذلك، فإنّ هذه المركزيّة ألزمتة على احتلال مناصب في أماكن متعدّدة والتّحاور مع فاعلين أصحاب سياسات يصعب التوفيق بينها. ويُمكن بالتالي قراءة مُداخلته في النقاش حول حقوق الإنسان

على أنّها محاولة للتعبير عن حساسيّات الحركة المتنوّعة، إن لم يكن التوفيق بينها. وقد أفضى هذا الجهد في نهاية المطاف إلى اقتراح يضمّن الكونغوشيو سيّة أهمّ إنجازات الحداثة الغربيّة. في المقابل، اقترح تو إعادة النّظر بالعديد من الافتراضات المركزيّة لهذه الحداثة نفسها، هادفاً بذلك إلى إيجاد ما هو أبعد من المركزيّة السياسيّة للغرب⁽²⁶⁾.

هكذا وفّرت مداخلته ضماناتٍ لأنصار فرضيّة ثقافيّة قويّة تمثّل الكونغوشيو سيّة بالنسبة إليهم نظاماً يقدّم افتراضات بديلة عن تلك الموجودة في الغرب. يذكر تو وايمنج بشكلٍ إيجابيٍّ مؤتمر بانكوك لأنّه أتاح الاعتراف «بالترايط بين الديمقراطية والتنمية الاقتصاديّة وحقوق الإنسان»، وهو بذلك تقربّ من القادة السياسيّين الآسيويّين الذين أصروا على ربط هذه القضايا. في وقتٍ لاحق، دعم مطالبتهم بالسيادة، وعارض «شوفيّة» غرب يجهل تنوّع الخيارات الثقافيّة، وخلص إلى أن «آسيا يجب أن تكون سيّدة مصيرها. وبهذا المعنى، فإن المنظور الكونغوشيو سي لحقوق الإنسان يستحق الاستكشاف».

كذلك، أشار تو أكثر من مرة إلى الحجج الفلسفيّة والسياسيّة التي أدلى بها الفاعلون الأكثر تطرّفاً في النقاش. وعلى غرار روزمونت، عارض راولز الذي بدا موقفه «الفرداني» بالنسبة إليه متناقضاً مع موقف الكونغوشيو سيّين. كما رأى في فكرة الفرد الليبرالي الحديث، الذي يمكن لحقوقه الشخصيّة أن تتناقض بشكل صارخ مع فكرة الصالح العام، مصدر الأمراض السياسيّة التي تصيب البشريّة، و«قدرتنا على

(26) تو وايمنج، «خاتمة. حقوق الإنسان كخطاب أخلاقي كونغوشيو سي»، من ضمن كتاب الكونغوشيو سيّة وحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص. 297-307.

تحمل مظاهر عدم مساواة لا معنى لها، والجشع التملّكي والأنايَّة العدوانيَّة». وأضاف بعبارات تذكّرنا بالنقد الأكثر راديكاليَّة للحدّاة السياسيَّة:

«إنّ النقد (الكونفوشيوسي) للميل إلى نظام التراكم الفردي، والمُنَافسة الشرسة، والنسبيَّة الخبيثة والاستخدام المُفرط للقانون، يساعدنا على أن نفهم أنّ قيم التنوير لا تشكّل بالضرورة مجموعة مُتماسكة لقواعد العمل».

وهكذا، لم يتردّد تو في اعتماد موقف يزيد من التباعد بين الكونفوشيوسيَّة والليبراليَّة، وهو خيار يتوافق مع معنى مشروع النهضة الكونفوشيوسيَّة بالذات الذي استند إلى قدرته على التعبير عن وجهة نظر بديلة. كان هذا الموقف منطقياً إذا ما ربطناه بمساره (تخصّص بالفلسفة على يد معلّمي الجيل الثاني من الكونفوشيوسيَّة)، كما بانخراطه في تيار الكونفوشيوسيَّة الأميركيَّة الشماليَّة، الذي كان من أكثر المُدافعين عنه. إلّا أنّ التعبير عن تمايز عن الافتراضات المُسبقة للحدّاة الليبراليَّة سرعان ما وجد لديه حدوداً ولم يُشارك في المسارات التي شقّها خصومه الأكثر حزماً. من الناحية الفلسفيَّة، أولاً وقبل كلّ شيء، شكّلت على الفور مُعارضته المعلنة لراولز مناسبة لوضع النقاط على الحروف:

«إذا بدا أنّ الموقف الكونفوشيوسي يوافق على وجهة نظر يرفضها راولز في نظريّته السياسيَّة، فإنّه يؤكّد على حقوق أساسيَّة متضمّنة في الإعلان العالمي من دون الافتراض المسبق لفكرة وجود شخص، وهي فكرة ترتبط عادة بالليبراليَّة».

وحتى إذا اختلفت افتراضاتهما الأوليّة حول وضع الفرد، فإنّ الكونفوشيوسيّة والليبراليّة يتفقان في نهاية المطاف على عددٍ من القيم الواردة في مذهب حقوق الإنسان. فأكثر من مجرد الوقوف ضدّ روزمونت، كان النصّ الذي تقدّم به تو يتوجّه في نهاية المطاف ضدّ الموقف الاستبدادي والثقافوي الذي اعتمده لي وأعوانه. وتتسم التلميحات إلى هؤلاء بغاية الوضوح، حين يكتب تو:

«النقطة المركزيّة لا تكمن في التعارض بين القيم الكونفوشيوسيّة التقليديّة والقيم الغربيّة الحديثة، وإلّا في كيف يُمكن للمثقفين الآسيويّين أن يغيثوا بجذورهم الثقافيّة ويتحصّنوا بها في ردّهم النقدي على تراث التنوير الذي تمكّنوا حتّى الآن من تطويعه جزئيّاً».

كذلك، لا بدّ لنا أن نستخلص من خاتمة نصّه وقوفه ضدّ فكرة التعارض الذي لا فكاك منه بين الغرب والشرق، حيث نقرأ:

«إنّ القيم الأساسيّة للكونفوشيوسيّة [...] ليست فقط متوافقة مع تطوّر حقوق الإنسان، بل يُمكنها في الواقع أن تزيد من هالتها العالميّة. فلو قمنا بنقاش متعمّق للقيم الآسيويّة، سيكون إسهامها المُحتمل كبيراً جدّاً في مقاربة ثقافيّة جديدة متطورة لحقوق الإنسان».

إنّ تعبير «القيم الآسيويّة» الذي استخدمه تو هنا ليس بريئاً أبداً. نذكر جيّداً أنّه قد سبق واستُخدم من قبل القادة السنغافوريّين لشرح حيويّة الرأسماليّة في المنطقة، ومن ثمّ للترويج لخطابٍ مضادّ لهيمنة الولايات المتّحدة. فبعد أن تمّ تبني هذا التعبير من قبل تو، قام بعكس هدفه، لأنّه أصبح يعني مجموعة من القيم الخاصّة التي تتيح نقاشاً بناءً مع مفكرٍ حقوق الإنسان. لم يُذكر اسم لي مُطلقاً في

هذا النص، ولكنه هو المقصود في أكثر من إشارة:

«إذا ما استبعدنا خطر استخدام القيم الكونفوشيوسية كذريعة لممارسات استبدادية، لا بدّ من أن نستكشف إلى أبعد مدى إمكانية الحقيقة للحوار، والتواصل، والتبادل وفي ذلك إفادة مشتركة للجميع».

هل يعني ذلك أنّ الأمر انتهى به تو وايمونغ إلى الاصطفاف من ضمن موقف عالمي جاعلاً الكونفوشيوسية التي يُنادي بها تتكئ على النظام الغربي لحقوق الإنسان؟ للوهلة الأولى، نعم، لجهة أنّه تبني مُقاربة ليبرالية، مثل معظم زملائه الأميركيين الآسيويين. فهو كرّر حجة مركزية وردت في «المانيفستو»، مفادها أنّ الديمقراطية هي النظام الأكثر ملاءمة لتحقيق الفضائل الكونفوشيوسية («للمفارقة يُمكن تحقيق مثال الشخصية الكونفوشيوسية [...] ضمن ديمقراطية ليبرالية بشكل أفضل ممّا يتحقّق في دكتاتورية إمبراطورية تقليدية أو في نظام استبدادي حديث»). بذلك، كان متسقاً مع تموضع الكونفوشيوسية الجديدة، على الأقلّ مع الموقف الذي تبناه الجيل الثاني. كما كان مُنسجماً مع موقفه كأكاديمي في جامعة هارفارد، ومفكّر ينتمي إلى عالمين، وهو ما سمح له بالتعرّف إلى الأنظمة السياسية في الغرب والإفادة من هذه التجربة في وقت كانت فيه دولّ آسيوية عديدة، وهي تدخل في مرحلة جديدة من التحديث، تُعيد النظر في أنظمتها السياسية. مع ذلك، سيكون من الخطأ ألا نرى في نصّه سوى اصطفاف خلف الافتراضات المُسبقة لليبرالية الغربية، من دون أخذه لأيّ مسافة نقدية. في الواقع، يشكّل النصّ كذلك مُساءلة للحادثة الغربية، حيث يعمل على استكشاف جوانبها المُظلمة في ضوء الكونفوشيوسية.

تمت هذه المسألة انطلاقاً من نقطة خلافتية، تمّ رصدها كما رأينا من قبل العديد من الكونفوشيوسيين، بين غرب تتمحور فلسفته السياسية الحديثة حول مفهوم الفرد، وكونفوشيوسية تهتمّ بالتعبيرات الجماعية الأكثر تعقيداً. فالترويج لشكلٍ من أشكال الحداثة الكونفوشيوسية البديلة يعني ضمناً بالنسبة إلى تو وايمينغ «الاعتراف بالغياب الواضح لفكرة الجماعة، ومن باب أولى المجتمع العالمي، في مشروع التنوير». هذا لا يعني، كما يلحظ تو، أنّ هذه الفكرة قد تمّ التَّنُكُّر لها بالكامل، حيث إنّ العديد من الفلاسفة (من بينهم راولز) قاموا بالتنظير لها على طريقتهم. وإثماً المقصود هو أنّها بقيت ثانوية وغير محدّدة بشكل جيّد. بينما الكونفوشيوسية، على العكس من ذلك، تقترح نظاماً يتمحور حول «سلسلة من الدوائر المُتداخلة: الذات، العائلة، الجماعة، المجتمع، الأمة، العالم، الكون». هذه المستويات المُختلفة ليست هرمية بأيّ شكلٍ من الأشكال: فالفرد ليس له موقع خاص، من دون أن يكون مع ذلك في مكانة متدنّية. ولكن، من خلال إدراكه للانخراط في نظامٍ أوسع، ومن خلال تطوير فضائله وفقاً لهذا الانخراط بالذات، يكتسب «كرامة» خاصّة به. أخيراً، إنّ الكونفوشيوسية التي ينادي بها تو ترتأي استبدال كرامة الفرد المُنعزل، وهي من مميّزات حقوق الإنسان، بكرامة إنسانية قائمة على انتماءٍ أكثر شمولاً. وهو بذلك يروم إلى «تجاوز الإنسانية العلمانية، وهي شكل واضح من المركزية الأنثروبوية، التي تميّز الروح الفكرية للغرب الحديث». إنّ اعتماد هذا التغيير في الرؤية الذي يقترح تو على الأشخاص العصريين أن يعملوا عليه على أنفسهم وعلى مُعاصريهم وعلى العالم، يشكّل الخطوة الأولى لحلّ عددٍ من المشكلات المرتبطة بالحداثة: يُمكن

إيقاف التدمير الشامل للبيئة ما أن يُدرك الناس ارتباطهم الوثيق بالطبيعة وبالكون؛ يُمكن خفض عدم المساواة في توزُّع الثروة، شريطة أن يُدرك الناس أنَّ مصالحهم الفردية لا تنفصل عن المصلحة الجماعية... إلخ.

من خلال اقتراحه لإحياء المفهوم الكونفوشيوسي الكلاسيكي القائم على «وحدة السماء والإنسانية» من أجل التحرُّر من هيمنة «التعليل الذرائعي والنفعي» الغربي، يسلك تو في النهاية مساراً أشار إليه بالفعل الكونفوشيوسيون من الجيل الثاني: إيجاد بديل لحدثة الغرب، من خلال إعادة طرْح افتراضاتها الأكثر إشكالية على بساط البحث في ضوء وجهات نظر ثقافية وسياسية مختلفة. يُمكن بالتأكيد الاعتراض، كما فعل عددٌ من مُناوئي الحركة، بالقول إنَّ مهارة النقد الكونفوشيوسي أخفقت في تمويه الغموض وعدم وجود مُقترحات ملموسة بشأن ما ينبغي أن تكون عليه بالفعل الحداثة الكونفوشيوسية. في الواقع، سيكون من الصعب، عند قراءة نصوص الحركة، وهو ما ينطبق على نصِّ تو وإيمنغ هنا، أن نكوِّن فكرة دقيقة للغاية عمَّا يُمكن أن تكون عليه حادثة آسيوية مضادة. ولكنَّ يُمكننا مع ذلك أن نتبَّنى قراءة مختلفة أكثر انفتاحاً، كما تشهد على ذلك إشارات تو في مُداخلته في مؤتمر هاواي. إنَّ البديل الذي سعى إليه الكونفوشيوسيون لم يكن انقلاباً تاماً على النظام السياسي الغربي الذي أصبح مُعوِّلاً الآن، بقدر ما كان المطلوب إعادة ترتيبٍ لمنظومته؛ إذ إنَّ بعض أطر عمل هذا النظام يحتاج لإعادة نظر جذرية، فيما بعضه الآخر ينبغي على العكس من ذلك تدعيمه. وحقوق الإنسان هي من تَبين المجموعة الأولى، ليس لأتِّها توقُّر إطاراً لعيش

حياة كونفوشيوسية أكثر اكتمالاً فحسب، ولكن أيضاً لأنها تشير إلى مجموعة من القيم الإنسانية العالمية، التي على الرغم من أنه تم التعبير عنها في البداية بتعابير اصطلاحية غريبة للحقوق، فهي تشكّل في الواقع تراثاً أخلاقياً مشتركاً، يُمكن التعبير عنه بمفاهيم وتقاليد متعدّدة. بهذا المعنى، كانت فكرة الحداثة الكونفوشيوسية مشروعاً مزدوجاً: التعبير من خلال مبادئ خاصة بالفلسفة الآسيوية عن أحاسيس عالمية (لهذا السبب كانت باستطاعة تو وايمينغ أن يكتب أنّ «الكونفوشيوسيين يعتقدون أنّ الشعور بالتجذّر لا يتعارض بأيّ حال من الأحوال مع أخلاق عالمية ينضوي تحت لوائها المجتمع البشري»)، والإسهام أيضاً في تحديث هذه الأحاسيس العالمية والتعبير عنها، لافتاً الانتباه إلى ما لم تُعدّ تراه الثقافات الأخرى على اختلاف مَوقعها، أو ما لم يُعدّ بإمكانها أن تراه.

الجزء الثاني

**نظرة جديدة على العوالم غير الغربيّة:
مثقّفون عرب وهنود في الولايات المتّحدة**

إنّ النقد الكونفوشيوسي الجديد الذي درسناه في الجزء السابق انتعش إلى حدّ كبير بفعل عمليّات انتقال المثقّفين من الشتات الصيني بين آسيا والولايات المتّحدة. وعلى الرّغم من تعدّد الأماكن والمسافات التي شملتها تلك التحرّكات، وجدنا أنفسنا في نهاية المطاف أمام حركة مُتجانسة إلى حدّ ما، تدور في فلك تقاليد كونفوشيوسية دهرية مركزها الأصلي هو الإمبراطورية الصينية. على العكس من ذلك، فإنّ النقد ما بعد الكولونيالي الذي سيكون موضوع هذا الجزء الثاني، كان حصيلة تيّارات غير متجانسة ومسارات فكرية متنوّعة، والتي لم تتقارب في ما بينها إلّا بفضل التعاون الذي نشأ في ثمانينيّات القرن الماضي بين مثقّفين عرب وهنود وجدوا مُستقرّاً لهم في الولايات المتّحدة. يُمكننا أن نستذكر العام 1988 كمحطة رمزية لهذه التبادلات الجديدة. في هذا التاريخ، نشر كلٌّ من غياتري سبيفاك ورناجيت غوها في الولايات المتّحدة مجموعة مُختارة من مقالات «دراسات التابع»⁽¹⁾ subaltern studies. استفادت سبيفاك، أستاذة الأدب في جامعة كولومبيا، من هذه المناسبة لتتحوّل إلى الكتابات التاريخية الهندية الفرعية، التي أظهرها غوها هنا عبر جمّعه أبحاث مؤرّخين هنود وإنكليز مُهتمين بإعادة تفسير التاريخ الاستعماري في كتاب جماعي يضمّ مجموعة من «دراسات التابع». وقد تصدرت الكتاب مقدّمة كتبها إدوارد سعيد، وهو مفكّر أميركي- فلسطيني، وزميل سبيفاك في جامعة كولومبيا، وأحد المتخصّصين في الأدب المُقارن، والذي كان يُنظر إليه منذ صدور كتابه الاستشراق في العام 1978 على أنّه المُنظر الأساسي لتجدّد الفكر العربي وما بعد الكولونيالي في الولايات المتّحدة.

(1) رناجيت غوها وغياتري سبيفاك (إشراف)، مُختارات من دراسات التابع (مع مقدّمة لإدوارد سعيد)، مرجع سبق ذكره.

شكّل نشر مُختارات من دراسات التّابع بإشراف سبيفاك وغوها عنواناً لأكثر من حالة تحوّل. فهي أُشّرت أولاً للانتقال من «دراسات التّابع» إلى «الدراسات ما بعد الكولونياليّة». وهي بذلك، دَفعت أيضاً للانزلاق من مُقارَبة في أساسها تاريخيّة باتجاه الدراسات الأدبيّة؛ وقد تراقق هذا التغيّر في الحقل الفكري بتبدّل المراجع والنّماذج النظريّة المُعتمَدة. أخيراً، مع الدور الجديد لسبيفاك وسعيد، شهدنا إعادة تركيز للنقاش باتجاه الولايات المتّحدة على حساب الأماكن السابقة للنقاش الفكري ما بعد الكولونيالي (في الهند والعالم العربي، ولكن أيضاً في المُدن الأوروبيّة الإمبراطوريّة السابقة)، من دون أن يشكّل ذلك نهاية للتبادّلات القديمة، كما سيتبيّن.

إنّ العمل المُشترك الذي قام به هؤلاء المثقّفون سيُنتج الدراسات ما بعد الكولونياليّة، التي ستشكّل بفعل الأسئلة التي تطرحها، تعميقاً لتلك التي أثارتها «دراسات التّابع»، وهي ستكتسب سمعة ذات مصداقيّة كبيرة بفضل إضفاء الطابع المؤسسي عليها في الجامعات الأميركيّة وبفضل انتشارها على نحوٍ شامل. لكي نفهم كيف أنّ التقارب بين هذه الأفكار، التي تطوّرت بشكلٍ مستقلّ حتّى هذا التاريخ، سمح بظهور أحد الاتّجاهات النقديّة الأكثر أهميّة للمركزيّة الغربيّة، نقترح في محطّة أولى العودة إلى تاريخ كلّ من هذه الحركات. في البداية، سنقدّم عرضاً للنقد العربي، ونوضح كيف أنّ موقف سعيد في نيويورك يُفهم من خلال إدراجه في سياق استمراريّة التّيّار الفكري العربي الذي تناول في ما مضى حركة الاستشراق. ثمّ ننظر بعد ذلك في كيفيّة تنظيم حركة «دراسات التّابع» الهنديّة وكيف أنّ تحوّلها في الولايات المتّحدة، وتلاقيها مع سعيد بدّل في بعض توجّهاتها. في كلتا الحالتين،

سوف نسير تبعاً للفرضيات المُعتمَدة حتّى الآن في هذا الكتاب. وسوف نلقي بذلك الضوء على الطريقة التي طبعت بها التداولات عبر الوطنيّة تفكير المثقّفين وكيف أنّها أثّرت في مُداخلاتهم في تكوينات سياسيّة محدّدة. وسوف نلجأ هنا أيضاً إلى عرض بعض السيّر الاجتماعيّة لكي نفهم بصورة أفضل كمّ الضغوط التي ألّقت بثقلها على المُمثّلين الرئيّسين للحركة حين انخرطوا في عمليّات التجاذب الفكريّة. وكما كان الحال بالنسبة إلى الكونغوشيو سيّة الجديدة، فإنّنا لا ندعي إعطاء صورة مُكتملة عن هذه الحركات، وعن الأسئلة التي أثارته، وعن المثقّفين الذين شاركوا فيها. كان يُمكن اعتماد خيارات أخرى مشروعة. وتلك التي اعتمدناها لا تمثّل سوى مسارٍ مُمكن للدخول في التفكير ما بعد الكولونيالي، وبالتالي فهو يَستبعد أسماءً أخرى وقضايا أخرى كانت تستحقّ عن جدارة أن تكون موضع دراسة وتحليل.

الفصل الرابع

الاستمرارية والقطيعة في النقد العربي

إدوارد سعيد وكتاب الاستشراق

كما سبق وذكرنا، فإنّ الفكر ما بعد الكولونيالي الأميركي يعود بجذوره إلى كتاب صدر في العام 1978، بعنوان الاستشراق، وقد تُرجم إلى ما يقرب من أربعين لغة، وأصبح مؤلفاً كلاسيكياً في العلوم الإنسانيّة ومُرجعاً مُلزمًا في المُناقشات في ما يعود إلى العوالم غير الغربيّة، لدرجة أنّه من الصعب عملياً أن نعرض، حتّى في خطوطه العريضة، لمآل هذا الكتاب. فالذين تبنّوا أطروحاته راحوا يكيلون له المدائح المبالغ فيها ويبرزون غنى المُقاربات التي سلّط الضوء عليها؛ فهو في الوقت الذي وضع الأسس لحقولٍ تخصّصيّة جديدة، أو أسهم في إعادة طرّح تساؤلات قديمة، فتح المجال أمام لعبة تقوم على إعادة الصياغة والتلأفح والالتباسات الخلّاقة، الأمر الذي أسهم في إدراجه ضمن شبكة مُتداخلة من الأطر المرجعيّة اللامحدودة. وفي المُقابل، أثار كتاب الاستشراق من جانب مُعارضيه، قراءات تُبالغ في الانتقاد، لاذعة أحياناً، وقد أدخلته هنا أيضاً في مجموعة متشابكة من التعليقات والجدالات يصعب حتّى الإحاطة بأطرها العامّة. ولكنّ مهما كانت وجهة نظر المؤيدين والمُعارضين لسعيد، فهم يتفقون مع ذلك على نقطة واحدة: إنّ الاستشراق هو كتاب تأسيسيّ للدراسات ما بعد

الكولونيالية وهو مرجع رئيس، كما نلاحظ في النقاشات التي دارت في الأربعين سنة الأخيرة. من هنا، تكمن الأهمية بالنسبة إلى تساؤلاتنا بعد عرضنا بإيجاز لأطروحات سعيد البارزة، في الإمساك بخيوط نشأتها الاجتماعية والسياسية، أي الانصراف بهدوء إلى تحليل المسار الذي أدى إلى بلورة هذه الأطروحات، من دون اتخاذ موقف مؤيد أو معارض من كتاب نادراً ما يقف المرء لا مبالياً إزاءه.

لهذا، فإننا نقترح من أجل فهم نشأة كتاب الاستشراق وضعه عند تقاطع ثلاث مجموعات من الأحداث المستقلة إلى حدٍّ ما، ولكنها تلاقت في إطارٍ مُتفاعل في سبعينيات القرن الماضي، في الفترة التي باشَرَ فيها سعيد بكتابة ثلاثية، سرعان ما تحوّل كتاب الاستشراق إلى عمودٍ فقريٍّ لها. وكما سوف نبين بدايةً في الصورة السوسولوجية التي سوف نرسمها عن الكاتب، فإنّه يجب التعامل مع الكتاب من منظور عمليات «الانتقال» التي طبعت مسار المؤلف (النفى، الهجرة الثقافية وهذا الشعور المرافق له بوجوده دوماً «خارج المكان»⁽¹⁾، الذي قاد هذا الفلسطيني المقتلَع من جذوره، والذي كان من رعايا الانتداب البريطاني، من الشرق الأوسط إلى الولايات المتحدة. كما أنّ الكتاب جزءٌ من تاريخٍ سياسيٍ مُرتبط بالصراع الإسرائيلي الفلسطيني وتجلياته في السياسة الأميركية. وأخيراً، يتوجّب إدراجه ضمن سلسلة من التحولات الخاصة بالتركيبة الأكاديمية الأميركية، ذاك أنّ النقد الذي

(1) خارج المكان سيرة ذاتية صدرت بالإنكليزية في العام 1999 وتُرجمت إلى لغات عدّة. صدرت الترجمة العربية في العام 2000 عن دار الآداب، بقلم فوز طرابلسي [المُترجم]

قام به سعيد ارتبط في الجزء الأكبر منه، كما كان الحال بالنسبة إلى المفكرين الكونغوشيوستيين الجدد، بالمواقع التي شغلها في وسط جامعي كان يمرّ في ذلك الحين بتقلّبات حادّة.

سعيد، أو فنّ عدم الثبات في المكان

إنّ استحضار مسار «غير الثابت في مكانه» للإحاطة بسيرة إدوارد سعيد وتأثيرها على مفهوم نشوء الاستشراق، قد يبدو الطريقة الأكثر بديهية لوصف حياة ونتاج فكري، كون هذا الكاتب مع مجموعة من أقرانه يمثلون عمليّات الاقتلاع التي حصلت في القرن الماضي، وإثما يرمزون أيضاً إلى ذاك الدافع القوي لمواصلة الكتابة من أجل مواجهة كلّ الصعاب والتفكير في الهيمنة من أجل مقاومتها بصورة أفضل. هنا تجدر الإشارة إلى أنّنا أمام أحد العوامل التي تفسّر بالتأكيد النجاح العالمي الذي لقيه كتاب الاستشراق، الذي بغضّ النظر عن مضمونه، لاقى على الأرجح صدًى ضمناً في التاريخ السياسي للعديد من الشعوب. وقد ذكر سعيد بطريقة لافتة في مقدّمة الطبعة التي صدرت إحياءً للذكرى الخامسة والعشرين للطبعة الأولى، أنّ آخر ترجمة للكتاب كانت باللّغة الفيتناميّة⁽²⁾، وهي لغة تحمل رمزيّة خاصّة حين يتعلّق الأمر بترجمة نتاج مفكّر أميركي- فلسطيني معروف بمواقفه المُنقّدة للسياسة الإمبرياليّة للبلد الذي احتضنه.

إذا كان مُصطلح «عدم الثبات» [الانتقال] يفرض نفسه في هذه الحالة، فذلك لأنّه يكتفّ تجارب بيوغرافيّة تأسيسيّة، ومواقف نظريّة وأكاديميّة. فسعيد هو أولاً وقبل كلّ شيء أحد التجلّيات الأكثر إثارة

(2) E. Said, *Orientalism*, édition du 25^e anniversaire, New York, Vintage Books, 1994.

«للشخص الكولونيالي»، الذي لا هو عربي بالكامل ولا غربي تماماً، ويبدو على الدوام في غير مكانه، لأنّه في الحقيقة لا يجد نفسه في الموقع الصحيح في أيّ مكان كان، وفي الوقت نفسه يمتلك القدرة على الانتقال ببراعة بين العوالم الفكرية المختلفة. لكنّه أيضاً الرمز الفكري للشعب الفلسطيني، الذي هُجّر هو أيضاً عن أرضه. وأخيراً، يُعتبر سعيد في غير مكانه من خلال مواقفه في الفضاء الأكاديمي؛ فهو متخصص في الأدب المُقارن، وليس في مجال العالم العربي، لذا غالباً ما وُجّهت المَلامة لهذا «الدخيل» بالخروج عن ميدان تخصصه. لكنّ هذا الشعور بعدم التموّضع الثابت، مكّنه في الوقت نفسه، من امتلاك شعورٍ رائعٍ باختيار المكان المُلائم (هذا ما سمح لسعيد، في المجال الأكاديمي، بتأسيس موقع هو في طبيعة جذريّة مع التسلسل الهرمي القائم، وفرض نفسه بالتالي بعد صدور الاستشراق كمؤسّس أو مُلهم لتيّارات فكرية كاملة). هكذا، جمع سعيد بين وجهي تجربة عدم الثبات: الوجه المأسويّ من خلال استحالة وجوده في مكان يعتبره خاصته، ولكنّ أيضاً الوجه المضيء الذي يَسمح له بتحرير نفسه من القيود (السياسيّة والفكرية): إنّها تجربة مزدوجة للمثقف الذي لا مكان ثابت له، والذي سوف يشكّل كتاب الاستشراق في آن مُناسبة للإقرار بها، والإعلان عنها، والإطار الذي يحوّل من خلاله جانب السيرة الذاتيّة إلى عملٍ فكري.

إدوارد سعيد Edward Said

وُلد إدوارد وديع سعيد في القدس في العام 1935، في فلسطين الخاضعة حينها لسلطة الانتداب، وهو بذلك يكون من حيث المنشأ أحد الرعايا

البريطانيين (في الواقع، أُطلق عليه اسمه تيمناً بالملك إدوارد الثامن). وهو نفسه لم يتوان عن الإشارة إلى التنافر بين اسمه الأول الإنكليزي ولقب عائلته العربية، وهذا الاختيار للاسم أبقى الالتباس الدائم حول هويته الكولونيالية التي تذكّرنا بملاحظة هومي بابا Homi Bhabha الذي يقول إن إضفاء الطابع الإنكليزي على رعايا الإمبراطورية يؤكّد في الواقع على أنّهم ليسوا إنكليزاً⁽³⁾. علاوة على ذلك، فإنّ تعدّد موروثات سعيد، التي غالباً ما تكون مُتناقضة، لا تعود إلى مسألة التعليم الكولونيالي فحسب: فأبوه رجل أعمال فلسطيني - أميركي، بينما تنتمي والدته إلى عائلة فلسطينية لبنانية، وكلاهما مسيحيان. هذه العناصر كلّها جعلته في وضعٍ غير مُستقرّ، وُضع الحاكم والمحكوم في آن، المحتقّن والمنبوذ، وضعٍ يشكّل مصدرّاً للتوترات، كما يوفّر الإمكانات للتنقل بين عوالم عادةً ما تكون مُنعزلة. تماماً كما كان حال المثقفين الكونفوشيوسيين الذين تمّت تنشئتهم بين ثقافتهم الأصلية والثقافة الأوروبية المهيمنة للأسباب التي رأينا، فإنّ سعيد تلقّى تعليمه باللغتين الإنكليزية والفرنسية بالقدر نفسه، لا بل أكثر ممّا درس باللغة العربية (يصف في مذكراته، على سبيل المثال، الجلسات الطويلة التي كان يمضيها في قراءة أعمال الكتاب الإنكليز مع والدته).

إنّ هذه القدرة على التحرك بطريقة مُنتظمة بين عوالم المركز والمناطق الطرفيّة، هي بالتأكيد نتاج تاريخ عائلي تتداخل فيه الموروثات العربية

(3) هومي بابا، «في التقليد والإنسان، ازدواجيّة الخطاب الكولونيالي»، من ضمن كتاب **موقع الثقافة**؛ حول هذه النقطة، نلغث إلى الملاحظة التالية: «التأكيد على الطابع الإنكليزي يعني بالتحديد أنّنا لسنا بإنكليز».

Homi K. Bhabha, «Of mimicry and man. The ambivalence of colonial discourse», in **The Location of Culture**, Londres-New York, Routledge, 1994.

والغربيّة باستمرار. لكن لا بدّ من إدراج هذا المسار، بشكلٍ أعمّ، في السياق الاجتماعي- التاريخي للشرق الأوسط الكولونيالي في فترة ما بين الحربين. من الناحية الاجتماعيّة، ينتمي سعيد إلى طبقة رجال الأعمال الشاميّة، وهو ما يعني حصوله على تعليم يقوم على امتلاك اللّغات والمعارف والأدبيّات الأوروبيّة، وهو تلقّى هذا التعليم على وجه الخصوص في كليّة فيكتوريا في القاهرة، حيث انتقلت العائلة في العام 1948 حين اضطرّت إلى سلوك درب الهجرة بعد إنشاء دولة إسرائيل، وفي موازاة ذلك فشل إقامة دولة فلسطينيّة. ويبدو أنّ السنوات التي أمضاها سعيد في مصر اتّسمت بظغوط نفسيّة كبيرة، إذ رأى نفسه مُحاصراً بين تصرّفات والده السلطويّة، ونفي مُضمر لا يعبّر عنه في العلن، وتعليم لا يتمنّع دوماً بجودة عالية في مؤسّسات تعليميّة إنكليزيّة (من بين ما تعرّض له كانت المُضايقات المتكرّرة التي عاناها على يد ناظرٍ سوف يعرف الشهرة في العالم بأسره بعد سنوات قليلة، باسم عمر الشريف).

انتاب القلق الوالد من نتائج ابنه المدرسيّة غير المُرضية، فقرّر إرساله للدراسة في الولايات المتّحدة في العام 1951. هناك أنهى دراسة المرحلة الثنائيّة، ثمّ حصل على إجازة في الآداب من جامعة برنستون، قبل أن ينال الماجستير ويُنجز أطروحة دكتوراه مميّزة في جامعة هارفارد، تناول فيها أعمال جوزيف كونراد الذي سوف يكرّس له كتابه الأوّل في العام 1966⁽⁴⁾. هذا الاختيار يبدو متناسباً مع وُضع سعيد المُتأرجح في الولايات المتّحدة، لأنّه أتاح له دراسة أعمال كاتبٍ كلاسيكي (الأمر الذي يُعتبر ضماناً لالتزامه

(4) إدوارد سعيد، جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية،

E. Said, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Cambridge, Harvard University Press, 1966.

التأم بالمعايير الأكاديمية الأميركية)، هو في الوقت نفسه غير تقليدي إلى حدّ ما (مثل سعيد، كان كونراد كاتباً يعيش في المنفى وتتنازع تفكيره لغات عدّة). في الواقع، خلال سنواته الأولى في أميركا، بدأ سعيد عمله بصورة كلاسيكية كأستاذٍ للأدب في جامعة كولومبيا في نيويورك. وحين كان يُنظر إليه في أغلب الأحيان على أنّه «يهودي شامي»، لم يُبادر إلى إبراز أصوله العربيّة الفلسطينيّة، ونأى بنفسه عن أيّ نشاط سياسي، حتى إنّّه صرّح: «على الرّغم من أنّني كنت أعود بصورة متواصلة إلى الشرق الأوسط لقضاء عطلاتي الصيفيّة [...]، فقد رأيتني أتطّبع بطباع الغربيّين. في أثناء دراستي الجامعيّة، درستُ الأدب والموسيقى والفلسفة، ولكن لم يُكن لأيّ منها علاقة بتقاليد منسّئي»⁽⁵⁾.

كما هو الحال بالنسبة إلى المثقّفين الكونغولوسويّين، هنا أيضاً، لم تحدث إعادة اكتشاف الدّات غير المُنتمية للغرب، وتوظيفها عن وعي تامّ في مشروع فكري وسياسي إلّا تدريجيّاً في السبعينيّات من القرن الماضي. بكلّ حال، إنّ مقدّمة كتاب الاستشراق هي في غاية الوضوح في ما يعود إلى قضايا السيرة الذاتيّة (المتعلّقة بالتناقضات التي يعانيها شخصٌ عاش سابقاً تحت الحكم الكولونيالي ويُقيم الآن في الولايات المتّحدة) الواردة في الكتاب، إذ يذكر سعيد بصراحة كيف أنّ «معظم ما في هذه الدراسة من استثمارٍ شخصي ينبع من وعيٍ لكوني «شرقيّاً» نشأ في مُستعمرتين بريطانيّتين [...] إنّ دراستي للاستشراق، كانت محاولة لجرد تلك الآثار التي تركتها عليّ، أنا الموضوع الشرقي، الثقافة التي كانت

(5) المرجع نفسه، «ما بين عالمين».

«Between worlds», *London Review of Books*, vol. 20, n° 9, 7 mai 1988, pp. 3-7.

سيطرتها عاملاً على درجة كبيرة من القوة في حياة جميع الشرقيين»⁽⁶⁾. في ما يعود إلى سعيد، كانت حرب حزيران (يونيو) العام 1967 المحرك الأول الذي دفعه نحو إعادة البناء التدريجي للهوية العربية التي لم يُجاهر بها من قبل (حتى وإن كان هذا التاريخ، كما سنبيّن لاحقاً، هو أكثر التباساً ممّا يبدو للوهلة الأولى). من العام 1968 إلى العام 1970، كان كلّ صيف يذهب إلى الأردن للقاء أصدقاء وأفراد من العائلة مُنخرطين في النضال دفاعاً عن القضية الفلسطينية. وفي العام 1968 أيضاً، بناءً على طلب من صديقه إبراهيم أبو لغد، أحد الأصوات الرئيسة الأخرى المُدافعة عن فلسطين في الولايات المتحدة، نشر «العربي مصوّراً»، وهو أول نصّ سياسي له، تُشكّل تحليلاته طرْحاً استباقياً للإشكالية العامة لكتاب الاستشراق. انتسب كذلك إلى جمعية خريجي الجامعة العربية الأميركية، التي أسّسها أبو لغد نفسه في العام 1967. في العام 1972، أفاد من إجازة التفرُّغ للسفر إلى بيروت، حيث انصرف لدراسة مكثّفة لفقه اللغة والأدب العربي. وأخيراً، نشر في السبعينيّات سلسلة من المقالات في «نيويورك تايمز» حول القضية الفلسطينية. في نهاية هذا العقد، في العام 1977، أكّد على هذا الالتزام بأن أصبح عضواً (مستقلاً) في المجلس الوطني الفلسطيني.

إنّ نشر كتاب الاستشراق* في العام 1978 يأتي في سياق مواصلة هذا الالتزام السياسي والفكري، وهو ما يتناقض مع عدم الاهتمام النسبي

(6) L'Orientalisme, L'Orient créé par l'Occident (trad. Catherine Malamoud), Paris, Le Seuil, 2003 (1978), p. 39.

* لكتاب الاستشراق ترجمتان عربيتان، الأولى لكمال أبو ديب وصدرت عن «مؤسسة الأبحاث العربية» في بيروت (1980) بعنوان الاستشراق - المعرفة، السلطة، الإنشاء؛ والثانية لمحمد العناني، وصدرت عن دار رؤية في القاهرة (2006) بعنوان الاستشراق - المفاهيم الغربية عن الشرق [المُترجم].

الذي كان سعيد قد أظهره في السابق حيال الشرق الأوسط. يشكّل الكتاب حلقة في ثلاثيّة مخصّصة للنظرة الغربيّة إلى العالم العربي والإسلامي، لكنّه فرض نفسه سريعاً كنصّ أكثر شموليّة، إذ تبثّه عملياً جميع الأقليات التي كانت في طور تنظيمها سياسياً، كما المهتمّون بالتخصّصات التي كانت تشهد تحولاتٍ جذريّة (ونحن نتذكّر أنّ القيميين على مجلّة «الدراسات الآسيويّة» أفردوا له عدداً خاصّاً). فالشهرة التي وقّرها الكتاب لمؤلفه، مقرونة بالمكانة التي حقّقها كمثقف معروف لدى الرأي العام (كان لسعيد مُداخلات كثيرة في الصحافة الأميركيّة والعالميّة)، فضلاً عن الأساس الصلب الذي أمّنه له موقعه كأستاذٍ متفرّغ في جامعة كولومبيا، كلّ هذه العوامل تضافرت لتجعل منه المتحدث باسم فلسطين على المستوى العالمي، بقدر ما جعلت منه الناطق باسم مثقّفين وشعوب غير غربيّة تعيش في عالم ما زال يتغيّر «ظلّ الغرب»⁽⁷⁾. وفي وقتٍ اجتذب فيه إعجاب بعضهم بقدر ما تعرّض لكره بعضهم الآخر (تسبّبت له مواقفه بالتعرّض للتهديد، لدرجة أنّ شرطة نيويورك عرضت تأمين الحماية له، لكنّه رفض ذلك)، تابع بجرأة مسيرته المهنيّة كناشطٍ وكباحث، من دون أن يتردّد في الخلط بين الأنواع، يشهد على ذلك نشره لكتاب **الثقافة والإمبرياليّة** في العام 1993، الذي يتابع فيه حفريّات الاستشراق، عند التقاطع بين الأدب والسياسة⁽⁸⁾. ولكنّ سعيد كان قبل ذلك أيضاً مثقفاً يتمتّع بحسّ مرهف وذائقة جماليّة:

(7) إ. سعيد، **في ظل الغرب**، يليه سلوى لوست بولينا، هل بإمكان العرب أن يتكلّموا؟،

E. Saïd, Dans l'ombre de l'Occident et autres propos, suivi de S. L. Boulbina, Les Arabes peuvent-ils parler?, Paris, Payot, 2014.

(8) إ. سعيد، **الثقافة والإمبرياليّة**، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 2014.

E. Saïd, Culture and Imperialism, New York, Vintage Books, 1993.

إلى جانب مقالاته كناقٍ موسيقي في صحيفة «نيويورك تايمز»، من بين الإنجازات التي تعني له الكثير تأسيسه مع صديقه دانيال بارنويم Daniel Barenboim للأوركسترا الكلاسيكية، «الديوان الغربي الشرقي»، التي تجمع موسيقيين من بين العرب واليهود. هذا التعلُّق بالثقافة الكلاسيكية، والذي يتناقض إلى حدٍّ ما مع صورة سعيد الأكثر راديكالية، سوف يكون الموضوع الذي يحتلُّ مؤلفاته الأخيرة. بعد إصابته بمرض سرطان الدم (اللوكيميا) الذي قاومه لسنوات طويلة بشجاعة كبيرة، لم يتوقَّف عن الدفاع بلا كلل عن كلِّ الذين كانوا يتعرَّضون لضغوط سلطوية لا ترحم، إلَّا أنَّ خيبة أمله من المنحى الذي اتَّخذته القضية الفلسطينية (انتقاده لاتفاقيات أوسلو، وهو ما أكسبه عداء ياسر عرفات المُستفحل؛ أدرك في وقت مبكر المآزق التي تجرَّ نفسها إليها السلطة الفلسطينية)، أسهمت في ابتعاده عن السياسة الرسمية المُعتمدة، وعزَّزت لديه بقوة شكلاً من أشكال التحوُّل الإنساني في السنوات الأخيرة من حياته. في الوقت الذي أتاح كتاب الاستشراق طمس الحدود بين الأدب والسياسة، فإنَّ المؤلِّف جاهر بالتزامه بالدفاع عن قيمة الثقافة العالميَّة وأهميَّة الجامعة كمكان للتفكير المستقل⁽⁹⁾. فالمقدِّمة التي تصدرت في العام 2003 الطبعة الجديدة لهذا العمل المحوري⁽¹⁰⁾، والتي كتبها قبل أن يودي المرض بحياته ببضعة أشهر، تشهد على علاقة سعيد المعقَّدة بنص أضيف عليه النجاح وعمليات تبنيّه من جهات متعدِّدة أبعاداً جديدة، لأنَّه مع تأكيده على أهميَّة لفهم العالم بعد أحداث 11 أيلول (سبتمبر)، فقد ترك لنفسه

(9) إ. سعيد، «عن الجامعة»، خطاب ألقاه في الجامعة الأميركية في القاهرة بتاريخ 17 حزيران (يونيو) 1999، ثمَّ أُعيد نشره في «مجلة الغم»، العدد 25، «إدوارد سعيد ونقد نهاية الاستعمار»، 2005، ص ص 26-37.
(10) أنظر مقدِّمة الاستشراق، مرجع سبق ذكره.

العنان من خلال هذه السطور لكي يقوم بدفاع مؤثّر عن فقه اللغة والثقافة الكلاسيكية، من خلال استحضار غوته وأورباخ.

الحديث عن الشرق، التحدّث باسم الشرق: «الاستشراق» على المحكّ

لقد ذكرنا أعلاه أنّ كتاب الاستشراق منذ صدوره أثار عدداً لا حصر له من المُتابعات والمقالات النقدية وعمليات التشويه. هذه اللّعبة القائمة على إعادة التفسير تجعل من دون جدوى السعي لعزل معنى مُتجانس ومُتماسك عن التحليلات الموجودة فيه، والتي تمّت قراءتها في اتّجاهات مُختلفة جذريّاً. ولن يساعدنا سعيد أكثر بما أدلى به هو نفسه. فمنذ إعادة طبع الكتاب لأوّل مرّة في العام 1979، أتت مقدّمة المؤلّف لتصحّح بعض التحليلات والتفسيرات الخاطئة للطبعة الأصليّة (التي كان بالكاد قد مضى على صدورها عامٌ واحد)، وفتح بذلك سلسلة من التعليقات من طرفه استمرّت حتّى وفاته، والتي لم تتوقّف عن تعديل صورة الكتاب.

إلاّ أنّه من أجل بلوغ عملنا غايته، يُمكننا عزل بعض الأفكار الأساسيّة في الاستشراق التي تتطرّق إلى مسائل محدّدة يتناولها هذا الكتاب. فالكتاب في الواقع شكّل لحظة مهمّة من عمليّة التفكير في ما انطوت عليه الحداثة السياسيّة والعلميّة الغربيّة بالنسبة إلى الشعوب غير الغربيّة، فضلاً عن إمكانيّة الترويج لصيغ تشكّل بديلاً عن تلك الحداثة أو تقف في مواجهة الهيمنة الغربيّة. وهو يقترح الانطلاق من تحليلٍ نقديّ للطريقة التي اتّبعتها التقليد الاستشراقي، منذ نهاية القرن الثامن عشر وحتّى اليوم، لإنتاج نظرة عن الشرق مكّنت الغربيّين

من السيطرة على هذا الشرق بالذات. لذلك، فإنه يهتم بشكل خاص بالتيارات الاستشراقية الرئيسة الثلاثة في العصر الحديث (الإنكليزي والفرنسي والأميركي). هذا التوصيف العام للكتاب يتطلب على الفور تعليقات عدة.

أولاً، عند الحديث عن الاستشراق، يعني سعيد في الواقع الكثير من الأشياء. بالمعنى الأول، يضم الاستشراق «كل الأشخاص الذين يعلمون أو يكتبون أو يجرون أبحاثاً في موضوع الشرق»⁽¹¹⁾؛ إنه يعني إذًا جميع المؤسسات العلمية والمتخصصين في العالم الغربي، الذين تشكّلوا في أوروبا منذ نهاية القرن الثامن عشر. ومع ذلك، فإنّ «الاستشراق»، بالمعنى الثاني «الأوسع»، هو أيضاً «نمط فكري قائم على التمييز الوجودي والعلمي بين الشرق والغرب (في أغلب الأحيان)»: من هنا، يُمكن اعتبار أيّ خطاب حول المجتمعات أو الثقافات الشرقية تقوم نظرتُه على الاختلاف غير القابل للاختزال بين الشرق والغرب استشراقياً. نحن نرى كم أنّ هذا التعريف الثاني يوسّع بشكل كبير آفاق نظرة سعيد. وهي نظرة تعتزم تجاوز ما كان متوافقاً عليه تقليدياً في مصطلح الاستشراق (أي التقاليد العلمية لدراسة الشرق)، لتفتحه على طريقة وجود أكثر شمولاً، طريقة نرى فيها الشرق ونفكر به كفضاء للاختلاف الجذري. هذا ما سيسمح لسعيد عملياً بتوسيع مروحة مدوّنته بحجم لم يسبق له مثيل، لكون دراسته لنصوص عديدة مأخوذة من التقليد العلمي (ماسينيون، غولدزهر، رينان، وغيرهم) توافقت مع تحليل عددٍ من النصوص تعود إلى مراقبين وسياسيين

(11) كلّ الاستشهاديات من كتاب الاستشراق مستلّة من النسخة الفرنسية التي قامت بترجمتها كاترين مالمود، مرجع سبق ذكره.

أو كُتّاب كان لهم اهتمام بالشرق. هكذا أمكن لكتاب الاستشراق أن يهتمّ بخطابات بلفور وكرومر (وكلاهما كانا مسؤولين عن السياسة الاستعماريّة البريطانيّة في مصر في بداية القرن العشرين) بقدر ما اهتمّ بكتاب إدوارد وليام لين Edward William Lane، الذي يصنّف كأول دراسة إثنوغرافيّة علميّة تتناول مصر بالذات في القرن التاسع عشر. أو حتّى تشريح نصوص كيسنجر (مهندس السياسة الخارجيّة للولايات المتّحدة عندما كان سعيد يؤلّف كتابه) بعد أن كان قد توقّف طويلاً عند نصوص استوحاها غوستاف فلوبيير Gustave Flaubert من أسفاره في الشرق الأوسط. كما نرى، إنّها مادة غنيّة ومتنوّعة (سوف يوجّه اللّوم إلى سعيد أيضاً لوجود نصوص مُختلطة ليس ما يربط بعضها ببعضها الآخر)، تتكلّم عن الشرق، وقد تمّ جمعها هنا لإنتاج صورة لعالم مُختلف جوهريّاً عن الغرب.

ثانياً، إنّ النظرة النقدية التي يعتمد عليها سعيد حول الاستشراق تنطلق من استحالة عزل مجال المعرفة عن القوّة، لأنّ هناك ارتباطاً وثيقاً بين العلم والسياسة. وهكذا فإنّ أيّ معرفة بالشرق ترتبط بشكلٍ لصيق بالهيمنة التي مارستها الغرب عليه. وهنا، لم يكتفِ سعيد بالإشارة إلى المصادفة بين تطوّر الاستعمار والاستشراق. فالنصوص المكتوبة عن الشرق، بحسب قوله، لم تكن مجرد جزء من الهيمنة الأوروبيّة، بل كانت في حدّ ذاتها شكلاً من أشكال الهيمنة: إنّ التمثيل هو السيطرة. يُمكن قراءة الاستشراق على أنّه عمليّة تفكير مُتمادية بما ينطوي عليه التمثيل من سلطة وإخضاع الموضوع الذي يتمّ تمثيله من طرف الشخص الذي يقوم بتمثيله. من هذا المنظور المتجدّد، دعا إلى قراءة الكلاسيكيّات الأوروبيّة في القرنين التاسع عشر والعشرين،

إذ لا يُمكننا أن نفهم تماماً هوغو أو أوستن، نرفال أو ديكنز، من دون الأخذ بعين الاعتبار حقيقة أنّ الوقائع التي وصفوها كانت ترتبط بالحالة الإمبراطورية القائمة. وهكذا، إذا «كان كلّ الكتاب في القرن التاسع عشر، أو معظمهم [...] على وعي عميق بالواقع الإمبراطوري»، يتوجّب علينا إذاً أن نقرأ نصوصهم بمنظور جديد، مع التركيز على كيفية تمثيلهم للآخر، أو في كثير من الأحيان، على كيفية تجاهله على نحو لا يقلّ بلاغة في مدلولاته (يكثر سعيد من تحليلاته لهذه المقاطع حيث يظهر «الشرقيّون» بشكلٍ عابر في خلفيّة حبكة أبطالها شخصيّات أوروبية، ثمّ لا يلبثوا أن يتواروا من المشهد).

من خلال ربط المعرفة بالقوّة، كان سعيد يُماشي خطأً فكريّاً قديماً، أسهم ميشيل فوكو Michel Foucault منذ فترة قريبة في إعادة تسليط الضوء عليه. فهو يستشهد بهذا الفيلسوف الفرنسي مرّات عدّة بدءاً من مقدّمة الكتاب، إذ إنّّه في الواقع شكّل بالنسبة إليه مصدراً نظريّاً من الدرجة الأولى. بشكل عامّ، سوف يكون للعديد من مفكّري ما بعد الاستعمار حوارٌ وثيق مع الفكر النقدي الفرنسي والأوروبي، لأسباب سنحاول توضيحها في كلّ مرّة. في ما يعود إلى سعيد، يُمكننا أن نفكّر الأهميّة التي حظي بها فوكو بطريقتين على الأقلّ. فضلاً عن الرابط بين القوّة والمعرفة، زوّده بنظريّة «الخطاب» والفكرة القائلة بأنّه يُمكن قراءة النصّ كسلطة. هذا ما سمح له بأنّ يتعد عن تقاليد فكريّة، كانت لا تزال سائدة، وهي ترى أنّه يجب البحث عن السلطة في موازين القوى الاقتصاديّة أو السياسيّة (الرأسماليّة أو الدولة، إذا أردنا اختصار الموضوع). على العكس من ذلك، اتّجه سعيد، مع فوكو، لتحويل التركيز من دراسة العلاقات الماديّة إلى التركيبات الخطابيّة.

بالنسبة إلى هذا الاختصاصي بالأدب المُقارن، الذي لم يُكن متضلّعاً من أيّ معرفة معمّقة بالتاريخ الاقتصادي أو السياسي الاستعماري، فإنّ هذا التغيير في المنظور سيضفي بكلّ بساطة الشرعيّة على مشروعه النقدي، إذ إنّ معرفته بالنصوص الأدبيّة الكلاسيكيّة، التي وضعته على هامش النقاشات الكبرى التي دارت في الستينيّات والسبعينيّات، أضحت رصيдаً له في وقتٍ بدت الخطابات وكأّتها المجال المفضّل لرصد حركة السلطة.

ولا بدّ من أن نُدرك أيضاً كيف أنّ هذا التغيير النظري الذي تمّ برعاية فوكو، كان بشكلٍ لا ينفصم كذلك نقطة تحوّل سياسيّة. من خلال اقتراحهما تحديد مفاعيل الهيمنة في نصّ غامض يعود للقرن السابع عشر أو في مقطع منسيّ لكونراد، كان فوكو وسعيد يقومان بقطيعة مع الماركسيّة الرسميّة ونظرتها الماديّة. كانا ينضويان تحت لواء ما يُسمّى بتيّارات اليسار الجديد، ويحوّلان عدداً من الفرضيّات والتوقّعات عن المسار الذي تنتهجه أيّ سياسة تقديميّة. هكذا كان الاستشراق لحظة مهمّة في إعادة تشكيل النموذج الماركسي (يحتلّ غرامشي، المنظر المُنسّق الذي كان يُعاد اكتشافه في ذلك الوقت، حيزاً متميّزاً في مقدّمة الكتاب)، وهو أسهم في فتح نقاش بين أنصار دراسات ما بعد الكولونياليّة والماركسيّين والذي، كما سنرى، لا يزال نقاشاً راهنيّاً⁽¹²⁾. من هذا المنظور، فإنّ حقيقة أنّ سعيد في بعض الصفحات الشهيرة من كتاب **الاستشراق**، قد سلّط الضوء على انحياز ماركس

(12) أنظر مقال سوبي سينها وراشمي فارما، وكذلك العدد الخاص الذي أشرفا على إعداده حول المسألة في مجلّة «كريتيكل سوسيولوجي»،

S. Sinha et R. Varma, «Marxism and postcolonial theory. What's left of the debate?», *Critical Sociology*, vol. 43, n° 4-5, 2017, pp. 545-558.

للمركزية الأوروبية (من خلال إظهار كيف أنّ هذا الأخير برّر استعمار الهند) أسهمت إلى حدّ كبير في تفاقم التوترات بين الإخوة الأعداء في اليسار العالمي⁽¹³⁾.

وأخيراً، ودائماً في إطار التحليل الموجز لأطروحات الاستشراق، الذي يُساعد في فهم قضايا هذا الكتاب، يُمكننا استخلاص مستوى ثالث من القراءة: بقدر ما يسعى الكتاب لأن يبرز كتحليل موضوعي لعلاقات الهيمنة التي يمارسها الغرب على جيرانه، باستطاعتنا كذلك اعتبار طرح سعيد على أنّه لحظة أخذ الكلام مجدّداً من طرف جميع أولئك الذين قام الغرب بالذات بإقفال باب التعبير في وجههم. هناك شكل من أشكال التناقض الإبداعي يسود بالفعل في هذا الكتاب، لأنّ سعيد من خلال تحليله الدقيق لكيفيّة تحويل الاستشراق للشخص الشرقي إلى كائن صامت، يكسر هو بالتحديد وتيرة هذا الصمت. فالحديث عن مَنع المُستعمر من الكلام يتيح بصورة مُعاكسة إفساح المجال أمامه بالتعبير. من أكثر تحليلات كتاب الاستشراق دلالة، من وجهة النظر هذه، هي على الأرجح تلك الصفحات التي كرّسها فلوبير للقائه بالغانية المصريّة كشك هانم. فهذا المقطع الذي يُسهّم بقوة في بناء فكرة ثابتة استشراقية كلاسيكية (الشهوانية الشرقيّة)، يعمل على محو منهجي لفردانية امرأة مُسلمة من قبل رجل أوروبي:

«هذه الوقائع التاريخية للهيمنة تسمح لـ [فلوبير] ليس بتملّك كشك

(13) كولجا ليندнер، «المركزية الأوروبية لدى ماركس»،

Kolja Lindner, «L'eurocentrisme de Marx. Pour un dialogue du débat marxien avec les études postcoloniales», *Actuel Marx*, n° 48, 2010, pp. 106-128.

هانم جسدياً فحسب، وإثماً بأن يتحدّث باسمها، ليقول ما الذي يجعل منها امرأة شرقية بشكل نموذجي».

ويختم سعيد:

«أطروحتي هي أنّ موقف الفوقيّة بين فلوبير وكشك هانم ليس مثلاً معزولاً، يُمكن أن يكون بمنزلة نموذج أولي لتوازن القوى بين الشرق والغرب، وللخطاب حول الشرق الذي سمح به هذا الخلل في التوازن».

هذا ما يفسّر كيف أنّ الاستشراق تمكّن من فرض نفسه على الفور كنصّ تأسيسيّ: من خلال فتحه مجالاً بحثياً جديداً (دراسة العمليات التي أرغمت الشرقيين على السكوت)، أعطى مكانة مميّزة لصوت مثقفي ما بعد الكولونيالية، بما يعني من تفكيك لهيمنة الغرب المعرفية. وستنخرط غياتري سبيفاك إلى أبعد الحدود في هذا النوع الجديد من التوجّه الفكري، مع الإشارة إلى ما يحوط به من التباسات.

سياسات المفكر ما بعد الكولونيالي

تشير التحليلات السابقة إلى أنّ مسار سعيد وكتابته لـ الاستشراق يندرجان في خلفيّة سياسية عميقة. في الواقع، كان سعيد واحداً من كبار مفكري القضية الفلسطينية. كما أنّه كان مثقفاً ملتزماً، في الولايات المتحدة ومن ثمّ على مستوى العالم، وقد نجح في التوفيق بين الاعتراف الأكاديمي والكفاءة السياسيّة، وفقاً لنموذج تمّت بلورته في الأصل في أواخر القرن التاسع عشر في فرنسا⁽¹⁴⁾. وهكذا، فإن

(14) كريستوف شارل ولوران جانبيار، *الحياة الثقافيّة في فرنسا*. من أجل إضاءة حديثة على أعمال وأبحاث تتعلّق بهذه المسائل، أنظر فريديريك مالتوني وجيزال سايبورو، «التزام المثقّفين. آفاق جديدة»،

مقالاته كانت تُنشر بشكل مُنتظم باللغة العربيّة في جريدة «الحياة»، وباللغة الإنكليزيّة في «النيويورك تايمز» و«الغارديان»، وأيضاً باللغة الفرنسيّة في «الموند ديبلوماتيك». على خلاف المثقّفين الأميركيّين الآخرين (على سبيل المثال، تشومسكي، الذي كان مقرّباً منه)، لم يرغب سعيد في التفريق بين نشاطه العلمي والتزامه السياسي. وبعيداً عن التوقع والاكْتفاء بما قدّمه الاستشراق الإنكليزي والفرنسي في القرن التاسع عشر، فإنّ كتاب الاستشراق، على سبيل المثال، يَنكُبُ على أحداثٍ محدّدة جدّاً، ونصوص أو شخصيّات طبعت السياسة الخارجيّة الأميركيّة في الستينيّات والسبعينيّات من القرن الماضي (سعت المقدّمات السابقة، كما أشرنا، إلى إقامة الصلة مع التاريخ الحديث: حرب الخليج، أحداث 11 أيلول (سبتمبر) 2001، احتلال أفغانستان... إلخ). في الجزء الأخير من الكتاب الذي يحمل عنوان «الاستشراق الآن»، يُشير بالتأكيد إلى تطوّر تمثيل العالم العربي في الولايات المتّحدة بعد 1967 و1973؛ ولكنّه يذكر أيضاً هنري كيسنجر وبرنارد لويس، المتخصّص في الشرق الأوسط في جامعة برنستون، والمقرّب من المحافظين الجدد (الذي يُعتبر في كثير من الأحيان صاحب فضل نظراً لدوره في اختراع مفهوم «صراع الحضارات» الذي بلورَ نظريّته صموئيل هنتنغتون في وقتٍ لاحق)، والذي وقف في تلك الفترة إلى جانب اليمين الإسرائيلي. بعبارة أخرى، فإنّ الاستشراق يضجّ بالأحداث السياسيّة الرّاهنة للنزاع بين إسرائيل وجيرانها العرب، والفلسطينيّين في المقام الأوّل.

ومع ذلك، ما زال يتعيّن تحديد كيف أنّ هذه الاعتبارات السياسيّة تلاقت مع طروحات محض ثقافيّة. لقد تسبّى لنا بالفعل أن نرى مع المثقّفين الكونغوشيوسيّين إلى أيّ مدى كانت التزاماتهم السياسيّة بعيدة عن أن تكون مباشرة وواضحة، إذ احتفظت كُتّاباتهم بهامش من الاستقلاليّة المتصلّبة، حتّى عندما كانوا جزءاً من برامج أو مشروعات تنقّذ بطلب مباشر من الدول الآسيويّة. في حالة سعيد ومثقّفي ما بعد الكولونياليّة، لا يُمكننا كذلك فهم التداخل بين السياسي والنظري إلّا من خلال التنبّه إلى تعقيد العلاقات التي يقيمونها، أي من خلال التخلّي عن فكرة أنّ أحد العاملين هو مجرّد تطابق مع الآخر.

تُعتبر الصعوبة مُضاعفة عند سعيد، لأنّ هذا الأخير عبّر بشكلٍ مُستفيض عن أسباب التزامه. فالمُقابلات العديدة التي أعطّاها حول هذا الموضوع، أو الاعترافات ذات الطابع البيوغرافي، أو الجهود المبذولة للتّمييز لموقفه الخاصّ، أنتجت نظرة مُتماسكة للعوامل التي أوصلت أكاديميّاً عادياً لأن يُصبح واحداً من الأصوات العالميّة الناطقة باسم الشعوب المحرّرة من الاستعمار. في هذه الرواية، قامت حرب العام 1967 بدورٍ مركزيّ، بحيث إنّها شكّلت نقطة التحوّل التي دفعت بهذا الفلسطيني المقيم منذ زمن طويل في الولايات المتّحدة لأن يجدّد التزامه بقضايا الشرق الأوسط. لكنّ هذا التفسير، وإن كان لا يخلو من الدقّة، فهو يحجب أموراً عديدة أخرى. إنّّه لا يوضح كيف حدث هذا التسييس بالضبط، ولا يبيّن إلّا بصورة غير وافية الطريقة التي أدّخلت يتّاج سعيد في هذه المنظومة. لذا من الضروري النّظر مرّة أخرى في هذه المسألة، وبشكلٍ مُخالف أحياناً لما قاله سعيد، لكي نقدر بشكل أفضل السياق السياسي الذي تدّرّج فيه.

من المسلّم به أنّ سعيد، وحتى العام 1967، كان أستاذاً كلاسيكياً للأدب، على الرّغم من أنّ اختياره كونراد كموضوع لدراسته لم يكن بريئاً تماماً. ومع ذلك لم يجعله هذا العمل يلفت الانتباه كناقٍ متميّز. وبعد قبوله للتدريس في العام 1963 في قسم الأدب الإنكليزي والمُقارن في جامعة كولومبيا، لم يتّسم مساره المهني فيها بأيّ شكلٍ من أشكال الالتزام السياسي، على الأقلّ بصورة مباشرة. وهو يصرّح بهذا الخصوص:

«لَمَّا لم يكن هناك أيّ نشاط سياسي على صلة بالعالم العربي، فإنّ كلّ اهتماماتي التعليميّة والبحثيّة، والتي هي كلاسيكيّة على الرّغم من خروجها قليلاً عن التقليد، بقيت مُتوافقة مع المعايير القائمة»⁽¹⁵⁾.

وفي رواية السيرة نفسها، يؤكّد أنّ حرب العام 1967 هي التي ستشكّل «نقطة التحوّل الرئيسة» في حياته. هذا الأمر يبدو كذلك واضحاً في مذكّراته: «لم أعد الشخص نفسه بعد 1967؛ أعادتني صدمة الحرب إلى حيث بدأ كلّ شيء»⁽¹⁶⁾. ففي الوقت الذي وصف نفسه بأنّه كان على وشك أن يُصبح «متطبّعاً كليّاً بطباع الغرب»، يبدو أنّه بدّل فجأة في مساره، فاقترب من العالم العربي وانخرط بشكلٍ ملحوظ في السياسة. لقد ذكرنا سابقاً حين تكلمنا على مساره من الناحية الاجتماعيّة أنّه سافر كثيراً إلى الشرق الأوسط بعد حرب حزيران (يونيو) وأنّه كتب أوّل نصوصه حول هذا الموضوع في ذلك الوقت⁽¹⁷⁾ الذي

(15) إ. سعيد، بين عالمين، مرجع سبق ذكره، ص 4.

(16) إ. سعيد، خارج المكان، مرجع سبق ذكره، ص 293.

(17) في العام 1968-1969 كتب التجربة الفلسطينية، الذي بعد صدوره في أوروبا في العام 1970 سوف تُعاد طباعته لجمهور أميركا الشماليّة من ضمن كتاب

انخرط فيه أيضاً ضمن الهيئات الممثلة سياسياً للشعب الفلسطيني، كما عمل على التعمّق في ميدان فقه اللّغة العربيّة.

كانت حرب 1967 حدثاً صادمًا بالنسبة إلى الثقافة والسياسة العربيّة. فقد كانت بمنزلة قطيعة جذريّة بالنسبة إلى أهل الفكر الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة قضايا ومسائل جديدة تماماً بعد ذلك التاريخ⁽¹⁸⁾. أمّا بالنسبة إلى السياسة العربيّة، فقد جعلت من النضال ضدّ إسرائيل، أحد شعاراتها على اختلاف مكوّناتها، سواء تلك المناهضة للاستعمار، أم الناصريّة أم البعثيّة. فالانتصار الساحق الذي حقّقه جيش الدولة العبريّة، من هذا المنظور، وضع حدّاً لفترة من التفاؤل سادت إثر طرّد البريطانيين والفرنسيّين، كما قضى على آمال الفلسطينيين في العودة إلى أرضهم، بمساعدة من الدول العربيّة المجاورة بشكلٍ خاصّ. وقد أسّرت هذا الحرب إلى تزايد عزلة هذه الدول على الساحة الدوليّة، بقدر ما راح دعمها الإقليمي ينحو باتّجاه تأمين بعض المصالح الخاصّة. من هنا، لحظّ قرار الأمم المتّحدة رقم 242، الذي أعقب النزاع، هذا التوازن الجديد للقوى من خلال إحالة قضيّة اللاجئين إلى مستقبل غير منظور. في هذا السياق، سافر سعيد إلى الأردن ولبنان، في وقتٍ بدا

سياسة التجريد: كفاح شعب فلسطين لتقرير المصير.

E. Said, *The Politics of Dispossession. The struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994*, New York, Vintage Books, 1995.

(18) إبراهيم أبو ربيع، الفكر العربي المعاصر. دراسات في تاريخ الفكر العربي لما بعد عام 1967: إليزابيث سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر. دراسة في النقد الثقافي المقارن،

Ibrahim M. Abu Rabi', *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, Londres, Pluto, 2004; Elizabeth S. Kassab, *Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York, Columbia University Press, 2010.

فيه مصير الفلسطينيين يزداد تعقيداً ويُفلت من تحت سيطرتهم. هذا التركيز على النضال من أجل فلسطين يفسّر إلى حدّ ما كيف أنّ سعيد، «المولود في مدينة القدس، وكذلك والده، ووالد والده، إلى آخر السلسلة»⁽¹⁹⁾، تمكّن في هذه السنوات من «إعادة اكتشاف» تراث فلسطيني كانت حياته في الولايات المتحدة قد أبقت في الظلّ.

ومع ذلك، فإنّ استحضار مسائل الجغرافيا السياسيّة العالميّة للإضاءة على تحولات تعود إلى مسارات فكريّة أو أكاديميّة فريدة لا يُمكن أن يوفّر إطاراً تحليليّاً دقيقاً بما فيه الكفاية. وكما بيّن مانهايم⁽²⁰⁾ في تحليلاته الطليعيّة، فإنّ تعرّض أبناء جيل إلى الحدث التاريخي نفسه ليس له أيّ قيمة تفسيريّة في حدّ ذاته: لفهم كيف يُدخل التاريخ شروخاً في العامل الاجتماعي يجب أن نكون قادرين على الأخذ بعين الاعتبار المواقف المختلفة للأفراد والجماعات، والانقسامات القائمة بينهم. بعبارة أخرى، يقودنا مانهايم إلى أن نكون مُدركين لحقيقة أنّ حدثاً مثل حرب 1967 لوحده لا يُمكن أن يفسّر الانعطاف السياسي لسعيد. وإنّه يجدر بنا أن نُعّين الوضع الاجتماعي لهذا الأخير كي نُحيط بالتفاعلات المحدّدة مع التاريخ السياسي.

في هذه الحالة، من المفيد أن نبدأ من نقطة غالباً ما تُنسى في أعمال سعيد: تماماً مثل ما أنّه مثقّف فلسطيني، فإنّ سعيد هو مثقّف أميركي، أو إذا شئنا إنّه فلسطيني- أميركي. إنّه من فلسطينيّ

(19) إ. سعيد، سياسة التجريد، مرجع سبق ذكره.

(20) كارل مانهايم، مشكلة الأجيال،

Karl Mannheim, *Le Problème des générations*, Paris, Armand Colin, 1990 (1928), p. 122.

الشّتات، وفي الواقع بعيد عن الشرق الأوسط، لكنّه يعيش في بلدٍ يقوم بدورٍ رئيس في ما يعود إلى حلّ النزاع الذي يمزّقه من الداخل. «فالدبلوماسية المكوّنة» التي أرساها كيسنجر في تلك السنوات، إلى جانب رفض الاتحاد السوفياتي الحفاظ على علاقات دبلوماسية مع إسرائيل، أدّى على حدّ قول أنور السادات، إلى «إمساك الولايات المتّحدة بتسعة وتسعين في المئة من الأوراق»⁽²¹⁾. هكذا، مرّة أخرى، فإنّ سعيد المُنتمي في آن إلى خارج المَرَكز وإلى داخله، وَجَدَ للمُفارقة نفسه، بحُكم ابتعاده بالذات عن مَرَكز النضال السياسي الفلسطيني، أحد المثقفين القلائل المؤيدين للقضيّة الفلسطينيّة والقادر على التأثير في الرأي العام المثقف والشعبي للبلد الذي كان حينها في قلب التسوية الدبلوماسية للقضيّة، والذي كان في طريقه لأن يُصبح الحليف الرئيس للدولة العبريّة في المنطقة. أضف إلى ذلك أنّ حرب حزيران (يونيو) 1967، شكّلت في فرنسا، الحليف التقليدي لإسرائيل ومورّد الأسلحة الرئيس لها، انقلاباً في التحالفات تطبيقاً للسياسة العربيّة الجديدة التي أرساها الجنرال ديغول. هكذا آل هذا الدّور إلى الولايات المتّحدة، التي افتتحت سياسة خارجيّة أميركيّة ثابتة، لم تخضع لإعادة نظر حتّى اليوم. كان لهذا الالتزام بالنسبة إلى سعيد تأثيرات ملموسة للغاية، إذ وضعه التعاطف الشعبي مع إسرائيل في الولايات المتّحدة في موقف معزول وعزّضه لهجمات مُختلفة. وأقصى هذه الهجمات - عندما تعرّض مَكْتبه في جامعة كولومبيا للتخريب، وعندما

(21) جايملز غيلفن، الصراع الإسرائيلي - الفلسطيني. مئة عام من الحرب،

James L. Gelvin, *The Israel-Palestine Conflict. One Hundred Years of War*, New York, Cambridge University Press, 2005.

تم تشويه سمعته من الصحافة («البروفسور إرهاب» ، «رجل عرفات») - لم تحدث إلّا بعد صدور كتاب الاستشراق، حين دفعه التزامه إلى التخاصم مع داعميه في الحزب الديمقراطي الأميركي، كما مع منظمة التحرير الفلسطينية بقيادة ياسر عرفات.

هكذا، لا يمكننا أن ننسى «العزلة السياسيّة» التي عاشها سعيد في ضالّه من أجل فلسطين، في ساحة سياسيّة أميركيّة تميّز بضعف الهيئات، المؤسسيّة أو الخاصّة، الدّاعمة للجانب الفلسطيني. ومهما كانت مرموقة أسماء مثل تشومسكي Chomsky وبارينبويم Barenboim، فإنّ تأثير هؤلاء يبقى محدوداً جدّاً، ولا يمكننا أن نتخيل أنّه يتجاوز النطاق المحدود للأوساط الراديكاليّة و/أو المثقّفة. تمكّن سعيد من بناء واستخدام رأس مال اجتماعي تمّدّد بشكل ملحوظ داخل الفضاءات الأكاديميّة والفكريّة. فكوزمبوليتيّة وثقافته اللّافنة، فضلاً عن الجاذبيّة الخاصّة التي يشهد عليها كلّ الأشخاص الذين التقوه، ساعدته بالتأكيد على إقامة شبكات وروابط لا يُمكن أن يدّعي نسجها إلّا القليل من المثقّفين الأميركيين الآخرين. لكنّ الحقيقة تبقى أنّ هذه الشبكات، وبُحكم الوقع الضعيف للخطاب العامّ للمفكرين النقديّين في الولايات المتّحدة، ليس لها سوى وزن سياسي محدود. ومن هنا التناقض بين ما يمثّله سعيد كمفكّر مُعترف به في الساحة الأكاديميّة، والعزلة التي عاناها في الساحة السياسيّة.

استثمارات وتقلّبات أكاديميّة

مع ذلك، يبقى هناك لغز في سياق الأسئلة التي تهّمنا هنا: إذا كان العام 1967 يشكّل نقطة تحوّل على هذا القدر من الأهميّة، على حدّ

قول سعيد، كيف نفَسّر مرور أكثر من عشر سنوات قبل أن يُصدر كتابه الاستشراق؟ كيف نفَسّر، على الرّغم من المقالات القليلة التي أتينا على ذكرها، أنّ سعيد واصل الانصراف بشكلٍ أساسي إلى القضايا الأكاديمية حتّى أواخر السبعينيّات، ولم تُلامس اهتماماته الأدبيّة القضايا التي تهَمّ العالم العربي خلال تلك السنوات نفسها؟ تُظهر البيبليوغرافيا المشروحة التي أعدّها ياسمين رمضان⁽²²⁾ لأعمال سعيد، استمراراً واضحاً لاهتماماته المُطابقة للأعراف الأكاديمية السائدة، والتي توجّهها صدور بدايات: **القصد والمنهج** في العام 1975، الذي يُعتبر واحداً من أفضل أعماله في تلك المرحلة الأدبيّة. لقد كان العام 1967 بالتأكيد «نقطة تحوّل رئيسية»؛ ومع ذلك، فقد احتاج سعيد إلى أكثر من عشر سنوات كي يبلور، مع إصداره كتاب **الاستشراق**، الوسيلة التي تمكّنه من المواءمة والتوفيق بين تنشئته التخصّصية والتزاماته المستجّدة. لا بدّ إذاً من أن يكون أمرٌ ما قد حدث بين حرب حزيران (يونيو) وصدور كتابه، وهو الذي جعل منه الناطق باسم عوالم ما بعد الاستعمار. لفهم ذلك، لا بدّ لنا موقّناً من أن نضع التاريخ السياسي جانباً ونركّز اهتمامنا على تركيبة الوسط الأكاديمي الأميركي. وهنا مرّة أخرى، من خلال نظرنا إلى سعيد كأكاديمي أميركي - وليس كمفكّر فلسطيني فقط - يُمكننا أن نفهم كيف كان **الاستشراق** مُمكناً.

هنا أيضاً تشكّل المقارنة مع مفكّر الكونفوشيوسيّة إضاءة مفيدة. نحن نذكر أن هؤلاء في الفترة الأولى من حياتهم المهنيّة، ظلّوا

(22) ياسمين رمضان، «دليل بيبليوغرافي لإدوارد سعيد».

Yasmine Ramadan, «A bibliographical guide to Edward Said», *Alif*, n° 25, loc. cit., pp. 270-288.

أكاديميين كلاسيكيين؛ كانوا من أصحاب الاختصاص في الفلسفة الصينية، إلا أنهم قرّروا في وقت لاحق التحوّل إلى مفكرين ملتزمين بإحياء الكونفوشيوسية. هذا التوجّه المهم نسبياً في بلورة مشاريع أكاديمية وسياسية جديدة للكونفوشيوسيين يلقى تفسيره إلى حدّ ما من خلال تاريخ سياسي خاص بآسيا في سبعينيات القرن الماضي (يتعلّق بانخراطها السريع في عمليّة الحداثة)، ومن خلال التداولات عبر الوطنيّة التي انتظمت فيها. ولكنّ هذا التوجّه الجديد ارتبط بشكلٍ حاسم كذلك بالاعتراف الذي لقيه هؤلاء الأكاديميون الآسيويون في الوسط الجامعي الأميركي. فلأنّ هذا الأخير قد شهد تحوّلاً لجهة إفساحه في المجال لمسألة التنوّع الثقافي، ولأنّه تبين أهمية إعادة تشكّل علم الصينيات الذي يتيح له الانفتاح على دراسة جديدة لآسيا الحديثة، فقد ذهب باتجاه تثبيت موقع مفكّري الكونفوشيوسية وإتاحة المجال أمامهم لكي يُنجزوا مشروعاتهم بنجاح.

شهدَ مسار سعيد المهني تطوّراً مُشابهاً. فمِن أستاذ للأدب المُقارن، صاحب اهتمامات مُتطابقة مع النهج العام، أصبح بالتأكيد الأبّ المؤسّس للدراسات ما بعد الكولونياليّة، بعد الاضطرابات العنيفة التي هزّت الشرق الأوسط والاتّصالات التي قام بها هناك (الرحلات المُنتظمة التي قام بها سعيد إلى بيروت أو عمّان، منذ أوائل السبعينيّات، تلتقي بجوانب عديدة مع الرحلات التي قام بها الكونفوشيوسيون الأميركيون من وإلى سنغافورة في الفترة نفسها). لكنّه لم يستطع تأمين أساسين متين لمشروعه النقدي، وإعطائه البُعد العالمي الذي رأيناه، إلّا لأنّه وجدَ في الفضاء الأكاديمي الأميركي الوسائل التي تمكّنه من ذلك.

بعكس ما يعتقد بعضهم إلى حدّ ما، وحتى لو أدّى ذلك إلى المتسّ بالأسطورة المتعلّقة براديكالّيّة سعيد، يُمكننا أن نفهم بشكلٍ أفضل لماذا أتى صدور كتاب الاستشراق في نهاية السبعينيّات، إذا تتبّعنا مسار مؤلّفه في ميدان الدراسات الأدبيّة الأميركيّة، والموقع الرمزي الذي حقّقه فيه بشكلٍ مُتصاعد. في العام 1977، شغل في الواقع مناصب أكاديميّة ثابتة ومُعترفاً بها؛ فهو حصل على لقب أستاذ اللّغة الإنكليزيّة والأدب المُقارن وأستاذ في مؤسّسة أولد دومينيون للعلوم الإنسانيّة في كولومبيا. كما نال عدداً من الجوائز بعد نشره كتاب بدايات، ولجودة تعليمه. باختصار، تمكّن سعيد من أن يُصبح مفكّراً صاحب موقع في مجال النقد لأنّه بالتحديد حصل على الاعتراف المؤسّسي من واحدة من أكبر الجامعات على الساحل الشرقي للولايات المتّحدة.

لكي نقدر بشكلٍ أفضل كيف أمكن الجمع بين التكريس والرايديكالّيّة، يُمكننا بشكلٍ أدقّ تتبّع مسار سعيد على ثلاثة مستويات. أولاً وقبل كلّ شيء، من خلال قبوله بين أعضاء هيئتها التدريسيّة المُتفرّغين، أمنت له جامعة كولومبيا الأمن المؤسّساتي والمادّي الضروري لمُواصلة التزامٍ محفوف بشيء من المخاطر. تعرّض مكتب سعيد للتكسير، وهُدّد مرّات عدّة، وكان عرضة لحملات تشهير، بحيث قام مؤرّخون مزعومون بنشر سجلّات قديمة واقتطاع فقرات مبتورة للتشكيك بجذور عائلته الفلسطينيّة، كما تعرّض للهجوم بسبب دعمه المزعوم للإرهاب ولعرفات (على الرّغم من أنّه كان دائماً يدين الإرهاب وتربطه بعرفات علاقات معقّدة، ما لبثت أن ساءت بشكلٍ واضح). إلّا أنّه في هذه المحطّات المشوبة بالعنف الجسدي والرمزي، كان بوسع سعيد

أن يعتمد على الدعم الثابت لجامعة كولومبيا؛ من هنا، تمّ تجاهل المطالبات المتكررة لإقالته، وجذّدت المؤسسة ثقتها به في الوقت نفسه الذي كانت تتيح له الاستمرار في مواقفه.

ثانياً، لم تقدّم له جامعة كولومبيا الأمن الذي توفّره أيّ مؤسسة جامعيّة فحسب، وإثما ذاك الأمن المرتبط بأعرق المؤسسات في الولايات المتحدة. هنا مرّة أخرى، فإنّ التشابه مع الكونغوشيوستيين جدير بالملاحظة، لأننا نذكر أنّ هؤلاء درسوا ودّرسوا في الجامعات الكبرى في الساحل الشرقي. من المؤكّد أنّ خطاب ما بعد الكولونياليّة المناهض للهيمنة هو نتاج أولئك الذين وضعهم التاريخ في موقع المهيمن عليهم. لكنّه كان، في البداية على الأقلّ، مرتبطاً بأكثر المؤسسات الجامعيّة نفوذاً في البلد الموجود في قلب النظام العالمي، حيث قدّمت هذه المؤسسات، من خلال مزيج من الاهتمام والالتزام السياسي، الأرضيّة الضروريّة لتطوّر هذا الخطاب. بالنسبة إلى سعيد، لم يكن الأمر يرتبط بالقدرة على الكلام فحسب، وإثما بإمكانية إسماع صوته، إذ إنّ كلام المهمّشين والمحكومين لا يتمتّع بالوزن نفسه عندما ينطلق من منصات هامشيّة (ويمكن تجاهله بسهولة) أو عندما يحظى بضمانة أكثر المؤسسات شرعيّة. وذلك كان انتقاداً متكرّراً يوجّه إلى منظري ما بعد الكولونياليّة الأميركيين على أنّهم في موقعٍ مُناقضٍ للشعوب التي يزعمون التكلّم باسمها⁽²³⁾. ولكنّ هذا

(23) تيم براثان، «رشد، الإسلام، والنقد ما بعد الكولونيالي»؛ بينيتا باّي، «مشكلات في النظريّات الحاليّة للخطاب الاستعماري». هنا أيضاً يجمع مقال أ. ديرليك «هالة ما بعد الكولونياليّة» قسماً كبيراً من الانتقادات الموجهة لمفكّري ما بعد الكولونياليّة «الذين يحتلّون مناصب عالية الأجر ومرموقة جدّاً [...] في جامعات كولومبيا وبرنستون وديوك» (ص 343).

الانتقاد يتجاهل مسألة السياسة الفعالة للخطابات النقدية وكذلك مسألة الظروف التاريخية التي بُنيت فيها هذه الخطابات في الواقع.

لكن هناك أكثر من ذلك في علاقة سعيد بجامعة كولومبيا والوسط الجامعي الأميركي. لأنّه إذا كان سعيد لم يستطع كتابة الاستشراق إلّا بالاعتماد على موارد النظام الأكاديمي الأميركي، فإنّ كتابه أسهم في الوقت نفسه في تطوّر هذا النظام بالذات. اندرج كتاب الاستشراق من ضمن عملية تحوّل في الأوساط الجامعية والتي أسهم بطريقته الخاصة في توسّع مداها طوال فترة السبعينيات والثمانينيات، تماماً كما أسهم في إنتاج هذه التحوّلات. ليس من الضروري العودة إلى هذه العملية التي وصفناها جزئياً في الفصل الأوّل من هذا الكتاب. وإنّما لا بدّ من التذكير فقط كيف تمّت مُقارَبة مسألة الاندماج السياسي للأقليات في الستينيات من القرن الماضي من خلال اندماجها في نظام أكاديمي كانت قد استُبعدت عنه إلى حدّ كبير. ولكن، إزاء فشل هذا المشروع وتطرّف الطلاب المُنحدرين من هذه الأقليات بالذات، انطلقت حركة مهمة تقوم على إعادة النّظر في المَناهج التدريسيّة بحيث تعكس تنوّع المجتمع الأميركي الذي، من خلال اكتشافه لجذوره غير الأوروبية، هدَفَ إلى إدراج نصوصٍ تعود إلى حضارات غير مُنتمية إلى الغرب. تركّزت هذه الحركة بادئ الأمر في الجامعات الكبرى في البلاد. لم تكن هذه المؤسسات تمتلك الوسائل الماليّة فقط، ولكنّ معنى هذا المشروع ونجاحه بالذات كان يفترض أن يتمّ استقبال

طلّاب الأقليّات على وجه التحديد حيث توجد السلطة التي لم تُكن مُمتناولهم حتّى هذا التاريخ. فضلاً عن الالتزام السياسي الليبرالي، فإنّ عامل المصلحة هو أيضاً الذي قاد هذه الجامعات إلى الانفتاح على الأقليّات، لأنّها بذلك كانت تأمل في الوقوف بوجه الانتقادات الموجهة إليها بأنّها تُعيد إنتاج سلطة التّخب البيضاء. تلك بعض الأسباب الكامنة وراء ارتباط مصير ما بعد الكولونياليّة في الأساس بالجامعات الأميركيّة الكبرى.

في جامعة كولومبيا حيث كان يدّرّس سعيد، تولّى المُفكّر الكونغوشيوسي دي باري De Bary عمليّة تنسيق الجهود الرامية إلى فتح البرامج على التقاليد غير الغربيّة، وقد كان هذا المترجم الدوّب مؤهّلاً تماماً لذلك، وهو المشهود له بليبراليّته السياسيّة والتزامه بالاعتراف بالتنوّع الإنساني. ويكّتاب الاستشراق هو إحدى محصّلات عمليّة التعدديّة المعرفيّة هذه، وهو يجسّد تماماً الرغبة في التوصل إلى فهم أفضل للثقافات الأخرى (أكّد سعيد على سبيل المثال، بدءاً من مقدّمة الكتاب، أنّه «قد تكون من أكثر المهمّات أهميّة على الإطلاق القيام بدراسات حول البدائل المُعاصرة (المُمكنة) للاستشراق، والتساؤل: كيف نستطيع أن ندرس ثقافات وشعوباً أخرى من منظور تحرّري، أو لا قمعي، أو لا تلاعبي»). ولذلك، فإنّ الكتاب سوف يندرج من ضمن استمراريّة عمليّة كان آخرون قد أطلقوها، إلّا أنّه مع ذلك سيُسهم بشدّة في تعزيزها، إذ إنّّه من خلال أطروحته النظرية وسعيه لتقديم وصفٍ شامل للعلاقة بين الغرب ومُختلف جيرانه، سوف يحدّد شروط النقاش على المدى الطويل. بالطبع، كلّ أولئك الذين كانوا يعملون في الوقت نفسه من أجل تغيير النظرة العلميّة الغربيّة لم يوافقوا

سعيد في وجهة نظره، لكنهم جميعاً سيجدون أنفسهم مُلزمين عملياً لأن يحدّدوا مَوقفهم انطلاقاً من طروحاته.

ومع ذلك، فإنّ التطابق بين ما أنجزه سعيد والتغييرات العامة التي كانت تُطاول في الوقت نفسه الجامعات الأميركية لا يعني أنّه يُمكن إرجاع نشأة الاستشراق بالضبط إلى العوامل نفسها التي سمحت، على سبيل المثال، للكونفوشيوسية الجديدة بأن تشقّ طريقها. فالانتماء إلى اختصاصات مُختلفة كان حاسماً بشكلٍ خاصّ، وبوسعنا الاعتقاد أنّ جزءاً كبيراً من الاختلافات في مُقارَبة هؤلاء المثقّفين النقديّة، سواء في الشكل أم في المضمون، ينبع في الأساس من أنّ بعضاً منهم كانوا فلاسفة، وبعضهم الآخر من الأدباء أو المؤرّخين. كان سعيد، كما ذكرنا، متخصصاً في الأدب المُقارن، وهو اختصاص كان محكوماً عليه في السبعينيّات لأن يتكيّف فجأة مع نمط أكاديمي جديد. ففي سياق «اقتصاد المعرفة» الذي فرض نفسه، وارتفاع رسوم التعليم الجامعي بشكلٍ ملحوظ، فَقَدَت الدراسات الأدبيّة من مركزيتها السابقة لمصلحة مقرّرات تدريسيّة أقلّ اعتباراً وإنّما أكثر مردوداً من الناحية الاقتصادية. ونتيجة لذلك، كان لا بدّ للدراسات الأدبيّة من أن تتقمّص أشكالاً جديدة لمُواصلة اجتذاب الطلّاب. وللمُفارقة، سوف تُساعد الجهود الرامية إلى تعزيز الثقافات والتقاليد غير الغربيّة في إنجاز هذه المهمة⁽²⁴⁾. هذا ما مكّن الدراسات الأدبيّة من إعداد مناهج دراسيّة جديدة حيث انفتحت كلاسيكيّات الأدب باللّغة الإنكليزيّة (واللّغات الأوروبيّة

(24) كريستوفر لوس، بين المُواطنين والدولة. سياسة التعليم العالي الأميركي في القرن العشرين،

Christopher P. Loss, *Between Citizens and the State. The Politics of American Higher Education in the 20th Century*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

الرئيسية) على آداب أخرى (حتى في الأقسام العريقة، مثل قسم الأدب الفرنسي، كان هناك انفتاح على نماذج فرنكوفونية كاريبية أو أفريقية أو مغاربية). هنا مرة أخرى، يأتي صدور الاستشراق في لحظة خاصة جداً من التحوّلات الحاصلة في الجامعات الأميركية. فالهجوم العنيف الذي شنّه سعيد على الأدب الأوروبي (المُتهم بالعنصرية على نطاق واسع وبالتواطؤ مع المشروع الاستعماري) هو أيضاً محاولة لإعادة إدماج هذا الأدب في سياقات أخرى، وبالتالي استكمال انعطاف مسار الدراسات الإنسانية المهدّدة التي بقي سعيد، وللمفارقة كما رأينا، متعلّقاً بها. بهذا المنحى أيضاً، يُمكن اعتبار سعيد كمفكّر للتحوّل، أي أنّه يمتلك القدرة على تحريك وجهات النظر الأكثر رسوخاً وإنتاج مفهوميّات جديدة، من ضمن إطارٍ تخصّصي أسهم بشكلٍ كبير في تحريك حدوده الرمزية.

وهكذا، فإنّ التذكير بأنّ إدوارد سعيد كان أكاديمياً أميركياً ومتخصّصاً في الأدب يسمح لنا بإعادة تقييم نشأة أهم إنجازاته الفكرية من خلال تجنّب إرجاعه إلى موقف مفكّر فلسطيني من الشتات تأثّر بتداعيات حرب حزيران (يونيو) 1967 فحسب. وحده هذا التنبّه لبنية الفضاء الأكاديمي الأميركي وما شاهده من تطوّرات يتيح لنا في الواقع أن نفهم خصوصيّة النقد الذي مارسه سعيد: لماذا تركّز نقده إلى هذا الحدّ على مفهوم الخطاب (وليس على حقائق مادية أكثر مثل الاقتصاد أو السياسة) ولماذا، أيضاً، احتلّت فيه الموادّ النصيّة والأدبيّة مكاناً أكبر بكثير ممّا هو الحال في نصوص نقدية أخرى. ولكنّ هذا كلّه لا يعني البتّة أنّه لم يكن هناك تأثير للتجربة الشخصية لسعيد، ولوضعه الذي لا يحسد عليه كفرد مضطّرّ دوماً للتنقل «والأسى الذي

ينتابه لكونه بلا وطن، ولا مكان يعود إليه، ولا يتمتع بالحماية من أي سلطة وطنية، أو أي مؤسسة⁽²⁵⁾. من الواضح أنّ هذه العوامل كانت حاسمة، لكنّ السياق الاجتماعي والفكري في السبعينيات هو وحده الذي أعطاه الصيغة النقدية الخاصة التي تبلورت في الاستشراق، والذي أتاح لها الاستفادة من الصدى العالمي الذي توقّره الجامعات الأميركية وتحقيق النجاح الذي شهدناه. تظهر مفاعيل السياق هذه بوضوح أكبر إذا ما أدرجنا نقد سعيد، كما سنفعل الآن، في إطار التاريخ القديم للنقاد العرب في مواجهة العلوم الاستعمارية، وستكون هذه العودة التاريخية مفيدة بشكل خاص كي نفهم كيف أنّ الاستشراق، الذي عرف كيف يستفيد من خلفيّة مهمة مُناهضة للهيمنة، تمكّن من تحويل مسار التوقّعات بعمق.

الاستشراق، وريث الفكر العالِماليّ؟

كما رأينا، كان الاستشراق محصّلة المَسارات السياسية والفكرية الخاصة بالمجتمع الأميركي، الذي كان سعيد ينتمي إليه، وإن يُكن بطريقة تقوم على التعارض. ولكنّ بقدر ما يندرج الكتاب في هذا السياق الأميركي، فإنّه يتّصل بتقليد نقديّ آخر، عربي أو حتّى إسلامي، صيغت معظم نصوصه في سياق تصفية الاستعمار والتأكيد على الحركة العالِماليّة. كان سعيد ومفكّرو ما بعد الكولونياليّة في الواقع الورثة البعيدين لمشروعات إنهاء الاستعمار العلميّة التي شهدت في الخمسينيات والستينيات انخراط المثقّفين في البلدان التي تحرّرت حديثاً من الاستعمار في ورشة كبيرة تقوم على إعادة

(25) إ. سعيد، خارج المكان، مرجع سبق ذكره، ص 120.

التأسيس المعرفية، بهدف التحزُّر من وصاية الجهاز العلمي الغربي. على طريقتهم الخاصة، إذًا، استمرَّ مثقفو ما بعد الكولونيالية بالعمل النقدي الذي بدأه آخرون قبل بضعة عقود. والفكرة هي أكثر طبيعية، بحيث اعترف مفكرو ما بعد الكولونيالية الأميركيون بفضل عددٍ من أسلافهم العالميين، وسُحِّلنا كتاب الاستشراق، كما سوف نوضح، إلى عددٍ من شخصيات هذه الحركة.

مع ذلك، فإنَّ الطبيعة الدقيقة لهذه العلاقة بين مثقفي التيار العالميين ومثقفي ما بعد الكولونيالية هي أبعد من أن تكون بديهية. إنَّها ليست من المسلمات، بقدر ما يجب أن تكون موضوع تساؤل⁽²⁶⁾. لأنَّ مثقفي ما بعد الكولونيالية، بقدر ما واصلوا نهج إنهاء الاستعمار العلمي، فإنَّهم قاموا بتعديل أساليبه وموضوعاته إلى حدٍّ كبير، إلى درجة أنَّ مسائل بأكملها اعتُبرت مركزية في التيارات العالمية في ستينيات القرن الماضي، لم يُعد لها في أفضل الأحوال سوى مكان هامشي⁽²⁷⁾. من هنا يأتي التفحص الذي نقوم به الآن للعلاقة بين «الاستشراق» والمفكرين الأوائل في حركة إنهاء الاستعمار: أين يكمن التواصل وأين نلاحظ الانتقال بين هذين العصرين من التيارات

(26) إيمانويل سيبود، «من العلوم الكولونيالية» إلى التساؤل ما بعد الكولونيالي. إنهاء الاستعمار غير المرئي؟»

Emmanuelle Sibeud, «Des «sciences coloniales» au questionnement postcolonial. La décolonisation invisible?», *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 24, 2011, pp. 3-16.

(27) نايل لازاروس، «مدخل للدراسات ما بعد الكولونيالية».

Neil Lazarus, «Introducing postcolonial studies», in N. Lazarus (dir.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 1-16.

النقدية؟ ما هي التحوّلات التي جرت ولكن أيضاً، وراء التشابه الظاهر في التساؤلات، ما هي الانزياحات الجذرية أحياناً التي حدثت؟

أخيراً، لو تجاوزنا التاريخ المبسّط للأفكار، من هم الأفراد والشبكات والفضاءات (الفكرية والسياسية) التي قامت بعملية الانتقال بين الحقبين العالميتين وما بعد الكولونيالية؟ بذلك، نحن لا ننوي الشروع في وصف شامل لمرحلة من تاريخ إنهاء الاستعمار لأن ذلك سيُخرجنا عن الإطار الذي حدّدناه لهذا العمل، ولكننا سوف نقوم بوصف بعض السمات العامة فقط، التي من شأنها أن تجعلنا نفهم على نحو أفضل التحوّل ما بعد الكولونيالي الذي حدث في ثمانينيات القرن الماضي. إذا ما تفحصنا المراجع التي يشير إليها سعيد في الاستشراق، يمكننا أن نلاحظ مجموعتين على الأقل من المثقفين ارتبطت أسماؤهم بالاهتزازات التي رافقت إنهاء الاستعمار في العالم العربي. أولاً، المفكّرون المتحدّرون من العالم الثالث، الذين تميّز مسارهم المهني بكونهم باحثين ومثقفين ملتزمين. هنا تبرز أسماء كلّ من الماركسيين المصريين الفرنكوفونيين أنور عبد الملك وسمير أمين، والفلسطيني- الأميركي إبراهيم أبو لغد، والباكستاني إقبال أحمد، والمحلّل النفساني فرانز فانون وهو من أبناء المارتينيك وكان لاجئاً في الجزائر.

فضلاً عن هؤلاء، يُحيلنا سعيد إلى أعمال أنجزها مفكّرون غربيّون شهدوا على عمليات إنهاء الاستعمار وسعوا للتفكير في نتائجها العلمية، من بينهم مكسيم رودنسون Rodinson، جاك بيرك Berque أو جان جاك واردينبورغ Waardenburg، الذين تناغمت أعمالهم في

موضوع النظرة الغربية إلى الإسلام مع الأطروحات السائدة في العالم الإسلامي. كان هؤلاء جميعاً في الواقع يتفاعلون بعضهم مع بعض: باستثناء قانون (الذي كان صاحب مشروع أكثر شمولاً)، كلهم كانوا يعملون على العالم العربي، وتأثر تكوينهم الفكري بعمق بالقضايا التي سادت في فترة إنهاء الاستعمار. فمن كان منهم من أصول عربية، شارك في هذه القضايا ولاسيما أن مصير بلدانهم الأصلية كان على المحك. ومن كان قريباً من الحزب الشيوعي (مثل أمين وعبد الملك ورودنسون)، كان لأعماله بُعد سياسي إضافي. لكنهم جميعاً، كمفكرين وباحثين، واجهوا السؤال العلمي نفسه: كيف يتكلمون على العالم العربي، في حين أن إنهاء الاستعمار قضى على راهنية الخطابات المختلفة التي بلورها الأوروبيون خلال سيطرتهم على شمال أفريقيا والشرق الأوسط؟ لذا كان مُلحاً استنباط فكرة «إنهاء الاستعمار العلمي» التي ستكون، من الناحية الفكرية، المُعادل لإنهاء الاستعمار السياسي.

تمّ التعاطي مع هذا الأمر الملح على مستويات عدّة، لم تتداخل إلا جزئياً. بداية، تُرجم ذلك من خلال عدد من الإنجازات «الوطنية» في البلدان العربية بالذات. فما أن نالت هذه الدول استقلالها حتى أنشأت جامعات ومراكز أبحاث محلية، وعملت على أن تتوافر ظروف الحد الأدنى لتنمية حياة فكرية خاصة بها (سياسية وتعليمية وإعلامية، وما إلى ذلك). اختلفت المسارات بحسب البلدان، على الرغم من أنها كانت جميعها تسعى إلى تحقيق هدفٍ مُماثل نسبياً: إضفاء الطابع الذاتي على العلوم الإنسانية، بعد أن كانت في الأصل، نتاج الحداثة الأوروبية

التي كان يروّج لها في العالم العربي في الحقبات الاستعمارية⁽²⁸⁾. أما المستوى الثاني، وهو ما أشار إليه عدد من الأسماء المذكورة أعلاه، فتمثّل باعتبار مسألة إنهاء الاستعمار العلمي قضية عبر وطنية، وهي استقطبت مثقفين عرباً في الشتات و/ أو أعضاء في شبكات علمية دولية، مثل أولئك الذين يدورون في فلك منظّمة اليونسكو. تعاون هؤلاء مع زملائهم الغربيين، جاعلين من إنهاء الاستعمار العلمي قضية شاملة، التقى حولها مثقفون عرب حريصون على الترويج لنظرة جديدة لثقافتهم، ومثقفون أوروبيون، وجدوا في ضرورة تخطي وصمة العلوم الاستعمارية الشرط لإمكانية مواصلة دراسة العالم العربي.

كان هذان التياران، وخصوصاً إبان الانطلاقة الأولى في ستينيات القرن الماضي، يتفاعلان واحدهما مع الآخر. فالعديد من المفكرين العرب، الذين شاركوا في بناء المؤسسات البحثية الوطنية، تلقوا تعليمهم في العواصم الاستعمارية السابقة. وعلاوة على ذلك، استمرّت هذه العواصم في استقبال الطلّاب والباحثين العرب بعد حصول بلدانهم على الاستقلال (في كثير من الأحيان بأعدادٍ تفوق بكثير ما كانت عليه في الفترة الاستعمارية)، بموجب اتفاقيات التعاون الأكاديمي والعلمي التي تمّ توقيعها في عقب إنهاء الاستعمار. كما أنّ العديد من المفكرين العرب الذين أخذوا على عاتقهم النهضة العلمية الوطنية كانوا أيضاً، في الأصل أو بالتوازي، مثقفين متعدّدي الجنسية.

(28) لإلقاء نظرة عامة على قضايا نزع الطابع الغربي عن المعارف، نسمح لأنفسنا بالإحالة إلى مقال توماس بريشون، «وجهات النظر الغربية وغير الغربية في العلوم الاجتماعية والسلوكية». نزع الطابع الغربي عن العلوم الاجتماعية والسلوكية»، من ضمن كتاب بإشراف جايمس ورايت، الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية والسلوكية.

James D. Wright (dir.), *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences* (2^{de} édition), tome 25, Oxford, Elsevier, 2015, pp. 541-550.

لكنّ هذه التقاربات لم تُكن كاملة أبداً. وهي تراجعت بشكلٍ خاصّ مع دخول المشروعات العلميّة والأكاديميّة على المستوى الوطني في أزمة. غالباً، وبفعل النقص في التمويل، دَفعت هذه المشروعات الثمن من خلال الإغلاق التعسّفي الذي أمرت به الدوائر السياسيّة والفكريّة في العالم العربي. وفي الوقت الذي تمّ فيه تقليص مساحات الحرّيّة التي سمحت بها الأنظمة، شقّ العديد من الباحثين والأكاديميّين طريقهم إلى الساحة الدوليّة، سواء في إطار عمليات تعاون محدّدة سمحت لهم بالاستفادة من ظروف عمل أفضل، أم في بعض الأحيان من خلال اعتماد خيار الهجرة الدائمة هرباً من مسلسلات القمع السياسي.

إذا لم يُكن الاختلاف تامّاً بين المفكرين الوطنيين وعبر الوطنيين، إلّا أنّه كان مع ذلك ذا مغزى كبير، وهو يوقّر لنا معلومات عن الإشارات إلى العالم العربي والإسلامي التي استخدمها سعيد في الاستشراق. هذه الإشارات تعود على وجه الحصر تقريباً إلى مثقّفين يعملون في مجالات عابرة للحدود الوطنيّة، وهُم إلى حدّ كبير متحرّرون من القيود والمرجعيات الفاعلة في الفضاءات الوطنيّة. فالاسمان اللذان يردان في مقدّمة طبعة العام 2003 التي سبق ذكرها، واللذان يعترف سعيد بأنّهما «الموجّهان الرئيسان له على الصعيد السياسي والشخصي»، إبراهيم أبو لغد وإقبال أحمد، هُما خير من يُمثّل هذا النمط من التنقّل والتدخّل الثقافي المدوّل. فإبراهيم أبو لغد، الذي وُلد في فلسطين الواقعة تحت الانتداب في العام 1929، هاجر إلى الولايات المتّحدة في العام 1948، حيث درس ومن ثمّ قام بتدريس العلوم السياسيّة في جامعة نورث وسترن، وأصبح حتّى قبل سعيد، واحداً من أوائل

الأصوات الفلسطينية والعربية داخل الجامعة في الولايات المتحدة. فهذا المؤسس لرابطة خريجي الجامعات الأميركية العرب، والباحث والأستاذ الجامعي الذي أقرّ الجميع بموقعه، أصبح المحاور الذي لا غنى عنه في السياسة العربية الأميركية. وكان أيضاً مقرباً من منظمة اليونسكو، التي أوكلت إليه مهمّات أكثر من مرّة (في باريس وبيروت، على وجه الخصوص)، وبذلك أمكنه مُضاعفة اتّصالاته عبر الوطنية، وخصوصاً مع هيئة تعاظمت، كما سوف نرى، في قضايا إنهاء الاستعمار العلمي. أمّا بالنسبة إلى إقبال أحمد، فقد كان هو أيضاً أستاذاً للعلوم السياسيّة ومواطناً نشأ في ظلّ الحكم الاستعماري، قبل أن يُهاجر إلى الولايات المتحدة. وُلد في العام 1933 في الهند البريطانيّة، ودرس في جامعة برنستون ثمّ قام بالتدريس في جامعة إلينوي وجامعة كورنيل. دعم حركات الاستقلال الجزائريّة والتونسيّة التي كان على اتّصال بها في أثناء إعداده لأطروحة الدكتوراه. وقد تعرّض للمُضايقة من السلطات الفرنسيّة، ومن ثمّ من الحكومة الأميركيّة بعد عودته إلى الولايات المتحدة، ووقوفه ضدّ الاستعمار والتزامه بقضايا العالم الثالث، الأمر الذي قاده إلى اتّخاذ موقف ضدّ حرب فيتنام. ثمّ توجّعت إقامته بين هولندا والولايات المتحدة وباكستان، حيث كان واحداً من أصوات مثقفي اليسار الدولي والمُناهض للإمبرياليّة.

على غرار أبو لغد وأحمد، فإنّ المفكرين الذين يعتمد عليهم سعيد لهم ملامح مُتشابهة: فهم أكاديميّون «مستغربون»، متخصصون بالعالم العربي أو بالبلدان التي خضعت في ما مضى للاستعمار، وهم يقاربون أوضاعها من منظورٍ نقدي. لقد أصبحوا مُسيّسين في زمن النضالات المُناهضة للاستعمار، وفي وقتٍ لاحق سعوا إلى تطوير نوع

من الخطاب يُمكن التوفيق من خلاله بين الكفاءة العلميّة والالتزام المُناهض للإمبرياليّة. بشكلٍ خاصّ، تدرّج هؤلاء جميعاً في فضاءٍ دولي، وكان بمقدورهم الاعتماد على اتّصالات عبر وطنيّة قويّة، كما أنّ اللّغات التي استخدموها للتعبير هي أيضاً اللّغات المركزيّة وما بعد الإمبراطوريّة، الإنكليزيّة أو الفرنسيّة. بعبارة أخرى، لا يعتمد سعيد إلّا بشكلٍ استثنائي على النّتاج الفكري للباحثين الناطقين بالعربيّة الذين ينتمون إلى الفضاءات الفكريّة العربيّة الوطنيّة. والفضاء الذي شكّل مرجعيّة له في ما يتعلّق بقضايا إنهاء الاستعمار العلمي كان بداية عابراً للحدود الوطنيّة، الأمر الذي يُمكن اعتباره منطقياً نظراً لموقعه الخاصّ، ولكنّه يقودنا في الواقع إلى التدقيق في المستويات الأكثر تعقيداً التي تكوّن من خلالها مغزى «الاستشراق».

من خلال مُقارنة مسار سعيد بالمسار الذي سلكه أنور عبد الملك، نفهم بصورة أفضل ما الذي جرى في أثناء عمليّات الانتقال المُتناقضة في الفترة الواقعة بين إنهاء الاستعمار العلمي والفكر ما بعد الكولونيالي. فعبد الملك، صاحب المقال الذي صدر في العام 1963 بعنوان «الاستشراق في أزمة»⁽²⁹⁾، هو في الواقع المفكّر الذي كانت طروحاته الأقرب إلى سعيد، وقد أشار هذا الأخير إلى أيّ مدى سبقت تحليلات عالم الاجتماع المصري ما بلوره هو شخصياً من أفكار. إنّ مقال «الاستشراق في أزمة» الذي نُشر في مجلّة «ديوجين» للعلوم الإنسانيّة التابعة لليونسكو يلحظ انهيار الاستشراق العلمي في الوقت الذي كانت فيه عمليّات إنهاء الاستعمار تحرم الأوروبيّين من

(29) أنور عبد الملك، «الاستشراق في أزمة».

Anouar Abdel-Malek, «L'orientalisme en crise», *Diogenes*, n° 44, 1963, pp. 109-142.

قيادين دراساتهم الشرقيّة. وكما فعل سعيد، فإنّ عبد الملك أقام تماثلاً قوياً بين الاستعمار السياسي والاستعمار العلمي، والذي شكّل الاستشراق محوره: فالاستشراق الذي عمل على وضع تصوّر شامل لشعوب الشرق وثقافته، مكّن المستعمرين من السيطرة عليها. فالمعرفة والسلطة كانا إذًا بالفعل في صميم مقال 1963، كما كانت الدعوة لإعلاء الصوت من قبل مثقفي العالم الثالث، تعويضاً عن الصمت الذي ألزمهم به الموقف العلمي الغربي.

في كثير من النواحي، يبدو إذًا أنّ عبد الملك قد بلور حاجة مشابهة جدّاً لتلك التي طوّرها سعيد، وإن كان في شكل أكثر اقتضاباً، ومن دون أن يضع المخزون الأدبي الأوروبي في صلب دراسته، لدرجة أن أوجه الشبه الشكلية ما بين حاجتيهما تشكّل مادّة مشروعة لمقارنة أكثر تعمقاً⁽³⁰⁾. مع ذلك، فإنّ مصير هذين النّصين سيكون مختلفاً تماماً. إذ لا مجال للمقارنة بين النجاح والشهرة العالميّة التي عرفها سعيد بفضل الاستشراق، والتلقّي المحدود لنصّ عبد الملك الذي يُدرج اليوم في أحسن الأحوال كمعلّم في المراجع التي تؤرّخ للفكر العالميّ. في الواقع، إنّ ما يهمّنا هنا ليس المقارنة بين النّصين بقدر ما هو تبيان ما حصل عند الانتقال من نصّ إلى آخر. ما وراء التشابه في الأسئلة التي طرحوها، فإنّ «الاستشراق في

(30) حول هذه المسائل التي لا نتوسّع بها هنا، نحيل القارئ المهتمّ إلى مقالنا «النقد العربي للاستشراق في فرنسا والولايات المتّحدة. أمكنة وأزمنة ونماذج لقراءة جديدة».

A. Abdel-Malek, «La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-Unis. Lieux, temporalités et modalités d'une relecture», *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 2, n° 3, 2008, pp. 505-521.

أزمة» والاستشراق يؤشّران لمحتّتين نقديتين، وهما بذلك يُعلّماننا عن المعنى السياسي الذي تتّخذة الحجة العلميّة نفسها حين تندرج في سياق إنهاء الاستعمار العلمي أو في سياق بروز الفكر ما بعد الكولونيالي.

وُلد عالم الاجتماع المصري الفرنكوفوني أنور عبد الملك في العام 1924، وتلقّى تعليمه لدى الآباء اليسوعيين في الإسكندرية وفق المنهج الغربي، وهو نمط تعليمي ليس من الضروري التذكير كم كان سمة متكرّرة في مسارات المثقّفين ما بعد الكولونيين. انخرط منذ شبابه في النضال ضدّ الاستعمار، وذلك على ضوء انقلاب مزدوج على بيئته الأصليّة: فهو وقف بالفعل على نقيض تعليمه الفرنكوفوني، وقامّ بقطيعة رمزيّة مع طائفته المسيحيّة عندما انتسب إلى الحزب الشيوعي المصري (علماً بأنّ هذا المسار لا يُعتبر خارجاً تماماً على المألوف، كون المسيحيّين العرب، ومنذ عصر النهضة في القرن التاسع عشر، زوّدوا التيارات القوميّة و/أو اليساريّة بالعديد من المناضلين). مع ذلك، فإنّ هذا الالتزام سوف يضعه في موقف معقّد بالنسبة إلى الأحداث السياسيّة في عصره: فعبد الملك كان في الثامنة والعشرين من عمره حين حصل انقلاب الضباط الأحرار في العام 1952، الذي جعل من القوميّة العربيّة الأيديولوجيا المرجّعة في الشرق الأوسط الذي كان يدخل في مرحلة الاستقلال. أُدخل إلى سجن أبو زعبل بالقرب من القاهرة، في فترة التشدّد السلطوي لنظام عبد الناصر، الذي انقلب حينها على حلفائه الشيوعيين السابقين. عندما أُطلق سراحه في العام 1956، غادر بلاده متوجّهاً إلى فرنسا، حيث أكمل في باريس أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع السياسي، مكّنته من الالتحاق

بالمجلس الوطني للبحوث العلميّة CNRS، وقد توزّع نشاطه بين مُمارَسة عمله كعالم اجتماع وصحافي ومثقف مُلتزم، في وقت كانت فرنسا تنزلق إلى الحرب في الجزائر.

في هذا السياق من البُعد عن الوطن والشعور بالافتراق المزدوج عن مصر المُعادية للشيوعيّة وعن فرنسا الاستعماريّة، تقَرَّب من منطمة اليونسكو. وأتى تعاونه مع مجلّة «ديوجين» خير مثال على ذلك. فهذه المجلّة، كما سبق وذكرنا، عملت في وقت مبكّر جدّاً من أجل الاعتراف بالمساواة الجوهريّة بين الثقافات - كما يبدو جليّاً في كتاب **العرق والتاريخ** الذي نشره كلود ليفي ستروس بدعم من اليونسكو في العام 1952. في تلك السنوات نفسها، شرعت المنطمة في تنفيذ برنامج لترجمة الأعمال الكبرى للثقافات غير الغربيّة، وعملت على إسماع أصوات لمفكرين من العالم الثالث؛ فهي هدفت إذّاً إلى إبراز التعدديّة الواضحة للمرجعيّات الثقافيّة العالميّة. بموازاة ذلك، قامت بتطوير برنامج لنشر العلوم الاجتماعيّة يتيح للبلدان المتحرّرة حديثاً من الاستعمار أن تتطوّر وتُدعّم بذلك استقلالها⁽³¹⁾. هكذا فإنّ عقيدة اليونسكو، المتوافقة مع مبادئ مؤسّسات الأمم المتّحدة الأخرى، كانت ذات توجّه تنموي واضح في تلك الحقبة: يجب أن يسمح استيراد العلوم الإنسانيّة للدول الشابّة أن تنتهج نموذجاً للتنمية الاجتماعيّة والاقتصاديّة مُستوحى من الغرب. في تلك السنوات، بقي برنامج إنهاء الاستعمار العلمي الذي دعمته اليونسكو يتمتّع بمنحى عالمي، فهو

(31) جنيفر بلات، **تاريخ موجز لجمعية الدراسات الدوليّة، 1948-1997**.

Jennifer Platt, **A Brief History of the ISA. 1948-1997**, Montréal, The International Sociological Association, 1998.

يُطرح وحدة العلوم الاجتماعيّة وقدرتها على تلبية احتياجات الثقافات الإنسانية أينما كانت. ومن المُفارقات أنّ إنهاء الاستعمار ونشر قاعدة موحّدة للعلوم الاجتماعيّة سارا جنباً إلى جنب، لأنّه كان يتوجّب على نموذج التنمية المستوحى من الغرب الذي أوصت به منظمة اليونسكو للدول المستقلّة أن يُعزّز استقلالها الثقافي في نهاية المطاف. كتب عبد الملك «الاستشراق في أزمة» في السياق العالمي السائد في الستينيات؛ بينما **الاستشراق**، من جهته، كُتب عندما كان هذا «النموذج الصالح» يتعرّض بقوة للتشكيك في نهاية العقد التالي.

في الواقع، كان عبد الملك، وهو عالم الاجتماع الماركسي، يحمل مفهوماً للعلوم الإنسانية لا يشكّك بالعالميّة التي كانت تدّعيها هذه العلوم. فمقال «الاستشراق في أزمة» يدعو الدول المتحرّرة من الاستعمار إلى امتلاك أسلحة الغرب العلميّة، وليس البتّة ابتكار علمٍ بديل، سواء أكان عربياً أم آسيوياً أم أفريقياً. لم يكن ذاك هو الوقت المناسب لتقييم التحيّز الأوروبي المركزي لمؤسّسي العلوم الاجتماعيّة، وإنّما للتفكير بالظروف المؤاتية لنشر العلوم الاجتماعيّة بشكلٍ فعّال في بلدان العالم الثالث. إذا كانت المعارف الغربيّة متواطئة في عمليّة هيمنة أوروبا على العالم، فلا يعود ذلك بالضرورة لاحتوائها على شكلٍ من أشكال «العنف المعرفي»، وإنّما لأنّ الاستعمار منع الشعوب المستعمرة من امتلاك طريقة لمُقارَبة العالم، تبلورت أساساً في الغرب، ولكّنها على الرّغم من ذلك لا تعود إليه بشكلٍ خاص. هكذا، في ما يتعلّق بمفاهيمه العلميّة، فإنّ عبد الملك يتماشى تماماً مع النموذج الذي روّجت له اليونسكو في ذلك الوقت.

لكّنه من ناحية أخرى، وجدّ نفسه مُنفصلاً عن الشبكات السياسيّة التي يُمكن أن تشكّل دعماً لمشروعه. فالشبكات الفكرية عبر الوطنيّة التي تمّ إنشاؤها في هذه السنوات بقيت تعتمد على الدعم السياسي الذي توفّره الفضاءات الوطنيّة، ولاسيّما في السياق الذي انطلق بعد مؤتمر باندونغ في العام 1955، حيث وُضعت الدول التي تحرّرت من الاستعمار نفسها في قلب الحدث. هكذا، بقي عبد الملك في وضعٍ مُتأرجح بشكلٍ أساسي في هذا الخصوص، ولم ينجح في إسناد مشروعه العلمي إلى نظام سياسي قوي بما فيه الكفاية. وعلى النقيض من ذلك، يكشف فشله عن عنصر مركزي سيكون في أساس قوّة سعيد وتيّار ما بعد الكولونياليّة: لقد أصبحت الشبكات الفكرية متينة بما فيه الكفاية لكي تتخطى الحدود الوطنيّة وتحدّ من اعتمادها على الدول القوميّة في العالم الثالث. بالنسبة إلى جيل سعيد، صحيح أنّ الأُمّة لم تختف، إلّا أنّها تراجعت لتسمح ب بروز أشكالٍ أخرى من التدخّل الفكري.

إنّ عدم قدرة عبد الملك على أن يصبح مفكراً عابراً للحدود الوطنيّة على الرّغم من انتمائه إلى الحزب الشيوعي وعلاقاته مع منظمّة اليونسكو يظهر جليّاً في علاقته مع فرنسا وكذلك مع مصر. في فرنسا أولاً، على الرّغم من كونه شيوعيّاً، لم يحظَ بدعم الحزب الشيوعي، الذي لم يتمكّن من اتّخاذ موقف واضح بشأن إنهاء الاستعمار والذي كان يُعتبر عبد الناصر فاشيّاً. وللمُفارقة، كان الديغوليّون هم الذين عملوا على مُساندته⁽³²⁾. تلك لم تُكن المُفارقة الوحيدة لهذا المثقّف العالِمائي

(32) بول بالتا، «تحيّة لأنور عبد الملك المتوفّي في 15 (حزيران) يونيو 2012»،

Paul Balta, «Hommage à Anouar Abdel-Malek, décédé le 15 juin 2012», *Confluences Méditerranée*, n° 82 (publié en ligne).

والمُناهض للاستعمار، الذي تمكّن بالتأكيد من مواصلة موقفه النقدي بفضل الحماية (المُصلحية) التي وقّرتها فرنسا لمسيحيّ الشرق، أكثر من المساندة التي لقيها من قبل الهيئات الدوليّة المُناهضة للهيمنة التي كانت تتشكّل في تلك الحقبة. وخصوصاً أنّه وفي موازاة ذلك، احتفظ عبد الملك بموقف مُلتبس للغاية تجاه مصر، وبشكلٍ خاصّ تجاه عبد الناصر، أسوة بالعديد من الشيوعيين المصريين.

بعد تعاون أوّلي كان الهدف منه الإطاحة بنظام الملك فاروق، انقلب عبد الناصر بالفعل على الشيوعيين المصريين، فاعتقلوا وسُجنوا، وعانوا ظروفَ احتجاج شديدة القسوة، وصَفها أحدهم، محمّد سيد أحمد، على الشكل التالي:

«لا زيارات، رؤوس حليقة، قدمان حافيتان، تُلزم بتكسير الصخور، نحس بالدفء في الشتاء بفعل الضرب بالعصي والسيّاط التي كُنّا نتلقاها ليلاً ونهاراً، نتغذّى بالديدان التي تنخر الفاصولياء، ننقل الأحمال الثقيلة كالجبال على أكتافنا من مكان إلى آخر قبل أن نعيدها إلى مكانها الأصلي»⁽³³⁾.

لم يمنع هذا القمعُ الشيوعيين من دعم عبد الناصر. فسَيّد أحمد نفسه يورد كلمات معتقَل تعرّض للضرب بعد أن رفض تمجيد «الرئيس»، واحتُجز في الحبس الانفرادي في زنزانة تغرق بالبول لأيّام عدّة: «في اليوم الذي أُخرج من الحبس الانفرادي، قلت له غاضباً: سوف نخرج في يوم من الأيام من هنا، وحينها سننصّي حساباتنا؛ فأجابني: حين نخرج من هنا، سوف نقدّم له الدعم». أظهر عبد الملك التناقض ذاته.

(33) محمّد سيّد أحمد، «نقد ذاتي للدعم غير المشروط لعبد الناصر».

Muhammad Sid-Ahmad, «Autocritique du soutien inconditionnel à Nasser», *Peuples méditerranéens*, n° 74-75, 1996, pp. 67-75.

في العام 1956، عندما قامَ عبد ناصر بتأميم قناة السويس، كان عبد الملك في السجن، ومع ذلك، أرسل مع رفيقه برقيّة دعم للرئيس المصري لتهنئته على قراره. وبعد ذلك، لم يدفعه المنفى إلى فرنسا لإعلان القطيعة مع مصر، ولا مع حكومتها التي كان يُهيمن عليها الجيش. وعلى الرّغم من موقفه النقدي تجاه النظام العسكري منذ صدور كتابه الأوّل **مصر، مجتمع عسكري**⁽³⁴⁾، استمرّ في الاعتراف بدور هذا النظام الحاسم في مُناهضة الإمبرياليّة، حتّى وصل به الأمر إلى قبول الميداليّة الذهبية من أكاديمية ناصر العسكريّة العليا في العام 1976. حتّى إنّ تنقّلاته تشهد مكانياً على هذا التناقض في علاقته بالأمة المصريّة: فبعدما أصبح منذ عهد السادات لا يُعتبر «شخصاً غير مرغوب فيه» في بلاده، راح يوزّع وقته بين باريس والقاهرة، فضلاً عن رحلاته الدراسيّة العديدة في الخارج، كما لو أنّ هناك قطيعة راسخة جعلت من عودته النهائيّة مستحيلة إلى مصر، حيث اختار مع ذلك أن يُدفن عند موته في العام 2012.

هنا، تتيح لنا المُقارَنة بين عبد الملك وسعيد أن نفهم بشكلٍ أوضح كيف أنّ هذا الأخير أعاد تعريف الفكر ما بعد الكولونيالي في فضاءٍ متحوّل بالنسبة إلى فضاء إنهاء الاستعمار العلمي. فعبد الملك يبيّن بالفعل كيف أنّ النقد العربي والعالمثالي اندرجَ بعمق في نظامٍ سياسي كانت الدول القوميّة تقوم فيه بدورٍ مركزي. فهذه الدول هي التي ورثت الشرعيّة مع نهاية الاستعمار واعتُبرت الضامنة لتحرّر الشعوب المُستعمَرة. في داخلها كذلك كانت تتقرّر التوجهات العلميّة

(34) عبد الملك، **مصر، مجتمع عسكري**.

A. Abdel-Malek, *Égypte. Société militaire*, Paris, Le Seuil, 1962.

والفكرية الرئيسة. هكذا وجدَ عبد الملك نفسه، وهو المثقف المنفي، في موقف غير مُلائم لعالم اجتماع يستند أساساً إلى شبكات عبر وطنية، في حين بقي جزء كبير من مرجعياته وطنياً. على العكس من ذلك، فإن سعيد سوف يتدرج في سياق تكثفت فيه الشبكات العابرة للحدود وأصبحت توفر دعماً قوياً (وسيكون هذا الأمر أحد مكوّنات الالتقاء مع الهنود، كما سيتبين)؛ علاوة على ذلك، سوف تغيب مركزية الأمة من المخيلات، كما من واقع العمل السياسي للمثقفين ما بعد الكولونياليين في ذلك الوقت، ذلك أنّ العديد من دول العالم الثالث كانت تعيش أزمة ولم تتمكّن من تجسيد الأمل الذي وُلد مع إزالة الاستعمار (فضلاً عن أنّه لم يكن بإمكان سعيد، الفلسطيني، أن يستند إلى أيّ أمة فلسطينية فعلية).

هكذا، فإنّ السنوات التي تفصل عبد الملك عن سعيد، أي العالماتية عن ما بعد الكولونيالية، هي سنوات أُعيد فيها تشكيل مرجعيّات النقد المناهض للهيمنة في العمق، على الرّغم من الاستمرارية الظاهرة في الموضوعات، بحيث تمّ الانتقال من الإطار الوطني (ومن مختلف أشكال التضامن الدولي التي أتاحها) إلى أنواع أكثر مرونة من التّدخل عبر الوطني. ويمكننا فهم هذا الانتقال من خلال اهتمامنا الآن بما آل إليه النقد المعرفي المناهض للغرب في السبعينيات: بقي عبد الملك واليونسكو فاعلين أساسيين، لكنّ مفهومهما لإنهاء الاستعمار راح يبدو أكثر ابتعاداً عن مفهوم فاعلين، أصغر سنّاً في أغلب الأحيان، كانوا يرون أنّ مواجهة الإمبريالية تستدعي أعمالاً متجدّدة. إنّ تحليل عدد من المناقشات حول تعددية المعارف يوفّر لنا الفرصة لتبيين كيف حدث هذا الانتقال من نقدٍ إلى آخر، وكيف، قبل سنوات قليلة من

إطلاق سعيد وسبيفاك «الدراسات ما بعد الكولونيالية»، قام مفكرون من آسيا ومن العالم العربي معاً بتقويم الهيمنة العلمية المستمرة للغرب، وعملوا على إعادة تشكيل شبكات وموضوعات النقد.

المناقشات حول «الإبداع الفكري في الثقافات الأصلية» أو تحوّل العالم المثليّة العلميّة

عند منعطف السبعينيات والثمانينيات، عادت إلى الواجهة المناقشات عبر الوطنية حول الهيمنة العلميّة للغرب على العوالم التي خضعت سابقاً للاستعمار إثر عقد عدد من المؤتمرات نُظمت بالشراسة بين جامعة الأمم المتحدة (التي اتخذت مقرّاً لها في طوكيو) والعديد من الجامعات التي تقع خارج نطاق أوروبا وأميركا الشماليّة. هذه اللقاءات التي كان عبد الملك يقوم بتنسيقها، خُصّصت لموضوع «الإبداع الفكري في ثقافات الشعوب الأصليّة»⁽³⁵⁾، وهي عبارة يقصد بها قدرة الثقافات غير الغربيّة على الإحاطة بالواقع من خلال مفاهيم خاصّة بها، من دون الحاجة إلى وساطة الفكر الغربي. طُرح هذا المفهوم في مؤتمر نُظّم بالاشتراك بين جامعة الأمم المتحدة وجامعة كيوتو في العام 1978. أُسّست جامعة الأمم المتحدة في العام 1973 من قبل منظّمة الأمم المتحدة التي حملت اسمها، لكي تكون مكاناً للالتقاء وتوفّر الخبرة العلميّة بشأن قضايا عالميّة. في العام 1977، نجم عن الأعمال التحضيرية

(35) أنور عبد الملك، «توجهات»، ضمن كتاب بإشراف عبد الملك وبانديا، الإبداع الفكري في الثقافات الأصليّة.

A. Abdel-Malek, «Orientations», in A. Abdel-Malek et Amar N. Pandeya (dir.), *Intellectual Creativity in Endogenous Culture*, Tokyo, United Nations University, 1981 (actes de l'Asian regional symposium on intellectual creativity in endogenous culture, Kyoto, novembre 1978).

«مشروع جامعة الأمم المتحدة لتنمية اجتماعية وثقافية بديلة في عالم متغيّر»، والذي انقسم إلى مشروعين فرعيين، الأول تناول «الإبداع الفكري الذاتي المنشأ» وتدرج فيه القضايا التي تهّمنا؛ والثاني كان بعنوان «تحوّل العالم». شمل المشروع العديد من اللقاءات الإقليمية الرديفة، في آسيا (كيوتو، 1978)، في أميركا اللاتينية (المكسيك، 1979) وفي العالم العربي (الكويت، 1981). كما أُضيفت ثلاثة مؤتمرات ذات موضوعات شاملة، كُرست لقضية العلوم (بلغراد، 1979)، والاقتصاد (مدريد، 1980)، والعلاقة بين «الثقافة والفكر» (الجزائر، 1981). إلّا أنّ ما يسترعي انتباهنا هنا هُما المؤتمران اللذان عُقدا في كيوتو والجزائر، لأنهما يستحوذان على المسائل الأساسية التي تهّمنا في هذا الكتاب. ولأنّهما كذلك سيكونان مناسبة لعبد الملك كي يلتقي بشخصيتين فكريّتين هامّتين: سيّد حسين العظّاس (عالم اجتماع ماليزي يعمل في جامعة سنغافورة) وبارثا تشاترجي (مؤرّخ هندي يتوّج نشاطه بين الجامعات الهندية والأميركية). وكما سنرى، من خلال هذه اللقاءات الفريدة، سوف تتكشف لنا كذلك جوانب ممّا حدث في أماكن مركزية عدّة بالنسبة إلى النقد ما بعد الكولونيالي.

يُمكن إعادة إدراج هذه المؤتمرات، للوهلة الأولى على الأقلّ، في سياق تجمّعات العالم الثالث الكبرى في العقود السابقة. والأماكن المُختارة لانعقادها تحمل رمزية الانزياح المقصود عن مُدن الغرب العالميّة. كما أنّ المُبادرين للمشروع يتبنّون بوضوح «تطلّعات وقرارات مجموعة البلدان النامية وبلدان عدم الانحياز»⁽³⁶⁾. وأخيراً،

(36) أنيس الزمان وعبد الملك (إشراف)، *الثقافة والفكر*.

فإنّ اختيار الموضوعات يمثّل استمراريّة قويّة للفكر العالَمَالي. إنّ فكرة «الإبداع الفكري الذاتي المنشأ» بالذات هي محاولة «لإسماع صوت مُمثلي مَدارس الفكر والعمل البديلة، الناشطة في نماذج حضاريّة مُختلفة، ومناطق ثقافيّة وكيانات وطنيّة». في التوجّه نفسه الذي رسمه مقال «الاستشراق في أزمة»، فإنّ العلوم الغربيّة هي موضع اتّهام لكونها همّشت مدوّنات المَعارف العائدة للشعوب غير الغربيّة. مع ذلك، هناك فارق بسيط يكمن في أنّ المؤتمرات التي عُقدت لم تُكن تهدف إلى تفكيك الجهاز المعرفي للغرب فقط، وإنّما الإشارة بشكلٍ «إيجابي» إلى المَعارف التي يُمكن أن تشكّل بديلاً عنه. مع ذلك، فإنّ هذه الاستمراريّة الظاهرة مع التفكير العالَمَالي لا تحجب عمق التحوّلات التي تظهر على وجه الخصوص حين نركّز على الموضوعات العامّة لمؤتمر كيوتو. وهكذا فإنّ مفاهيم «الخصوصيّات الثقافيّة» و«الإبداع الذاتي المنشأ» التي رافقت بروز المطالبة بالقطيعة مع ثقافة المُستعمر خلال السنوات الأولى من إنهاء الاستعمار العلمي تعود بإلحاح أكثر من مرّة. وقد رافق هذه التعبيرات تفاصيل محدّدة تهدف إلى إعادة إدراجها في معنى أوسع من ذاك الذي شاع في الستينيّات. على وجه الخصوص، لا بدّ من النظر إلى فكرة «الإبداع الذاتي المنشأ» التي تمّ اختيارها في النهاية كموضوع مركزي للمؤتمرات، على أنّها صيغة مفتوحة بشكلٍ مقصود على تساؤل ثقافويّ كان المطلوب تجنّب مساوئه الضيقة الآفاق. من هنا، فإنّ الكثير من المتحدّثين في المؤتمر (اليابانيون بشكلٍ خاصّ، وذلك

لأسباب سنحاول فهمها لاحقاً) أكدوا بوضوح على أنّ مبدأ «الخاصية الأصلية» لا يُمكنه أبداً أن يكون منغلقاً على ذاته: «لا يُمكن لأيّ ثقافة أن تنمو بقواها الذاتية لوحدها، من دون أن تؤثر أو تتأثر بغيرها من الثقافات»⁽³⁷⁾.

وبشكليّ أعمّ، تكشف قراءة أعمال مؤتمر كيوتو كيف أنّ موضوع الاعتراض الثقافي على الغرب لم يُعد يندرج من ضمن الآمال التي أحياها نيل الاستقلال، وإثما من ضمن الحاجة إلى إيجاد سبل للتصدّي لفشل عمليّات التنمية والهيمنة التي بقي يُمارسها هذا الغرب أكثر من أيّ وقتٍ مضى. بعبارة أخرى، ما وراء الاستمراريّة الشكليّة لموضوعات معيّنة من الفكر العالِمثالي، فإنّ فشل هذا الفكر في الواقع هو السبب الحقيقي لمُعاودة طرح الأسئلة. لقد سبق وأشرنا كيف سعت مؤسّسات الأمم المتّحدة في الستينيات من القرن الماضي إلى الترويج لنموذج تنمويّ للعلوم الإنسانيّة. إلّا أنّه تمّ التشكيك بهذا النموذج في نهاية العقد التالي، ذلك أنّ الأمل في التنمية الذي غدّى التفكير العالِمثاليّ، اصطدم بواقع عالم غير مُتماثل إلى حدّ كبير، يتّسم بإعادة تشكيل التبعية الاقتصاديّة للمناطق الطرفيّة إزاء المراكز الغربيّة، وبالفشل السياسي للعديد من الدول الجديدة في إنشاء أنظمة ديمقراطيّة. ومن هنا تأتي اللّحظة المحوريّة والمُتناقضة، التي أرساها المفهوم العريض جدّاً لـ «تحوّل العالم»، الذي شكّل موضوع المشروع الفرعي الثاني الذي حملت لواءه جامعة

(37) كنجي كَوَانو، «الخاصية الأصلية وعولمة الثقافة»، Kenji Kawano, «Endogeneity and globalness of culture», مقدّمة لأعمال مؤتمر كيوتو، من ضمن كتاب بإشراف عبد الملك وبانديا، الإبداع الفكري في الثقافات الأصليّة، مرجع سبق

الأمم المتحدة. هذا التحول، إذا ما نُظر إليه بشكلٍ خاص من آسيا، يحيلنا إلى «استقلال المُستعمرات السابقة والثورة الصينيَّة وحرب فيتنام»⁽³⁸⁾ - أي إلى الأحداث الكبرى التي ارتكز عليها التيار العالَمِثالي. لكنّه يحيلنا أيضاً، وبصورة مُعاكسة، إلى الشعور بـ«الركود الاقتصادي الذي طال أمده»⁽³⁹⁾؛ وإزاء نقاط غير منظورة باتت تتوضَّح أكثر فأكثر بالتحليل السياسي الذي روَّج له الفكر العالَمِثالي، يحيلنا إلى «الضرورة الحتميَّة لإرساء إشكاليَّة جديدة للسلطة الاجتماعيَّة»⁽⁴⁰⁾. بعبارة أخرى، وجدَّ الفكر العالَمِثالي نفسه على مُفترق طُرق، أتاح له إمكانيَّة التفكير بعالم مُنزاح عن المركزيَّة الغربيَّة.

في هذا السياق يجب أن نفهم الأهميَّة التي يكتسيها انعقاد هذا المؤتمر في آسيا، وبخاصة في اليابان. إذ إنَّ اليابان دخلت بدءاً من العام 1978 في سنوات النمو الاقتصادي المُرتفع الذي سيُعزِّز مَكانتها كدولة غير غربيَّة قادرة على التنافس مع الغرب. وأتى نجاحها بمنزلة أنموذج للنمو الآسيويين، بحيث شكَّلت مسارها حالة لا مفرَّ من الإحاطة بها بالنسبة إلى جميع أولئك الذين يسعون إلى التفكير في تجاؤز مثال الغرب. لكنَّ هذا المسار الذي أثبت أنَّ الهيمنة الغربيَّة ليست قدرًا، اختزنَ في الوقت عينه تحوُّلاً أيديولوجيًّا، على حساب الافتراضات السياسيَّة التي استند إليها الفكر العالَمِثالي.

أولاً، وقبل كلِّ شيء، لأنَّ ما سُمح لليابان بأن تُصبح ثاني أكبر قوَّة اقتصاديَّة في العالم هو مسار رأسمالي، وليس اشتراكيًّا. في تلك

(38) عبد الملك وبانديا، الإبداع الفكري في الثقافات الأصليَّة، مرجع سبق ذكره، ص 11.

(39) المرجع نفسه، ص 7.

(40) المرجع نفسه، ص 8.

السنوات، رأينا معظم دول آسيا التي تحرّرت من الاستعمار، والتي تمّ بناؤها من خلال اعتماد القاعدة الاشتراكية في حدّها الأدنى (دولة تقوم على إعادة توزيع الثروات، عقد اجتماعي يقوم على المساواة، وما إلى ذلك) تستوحي بشكلٍ مُتزايد من التجربة اليابانية لتحرير اقتصاداتها. نذكر أنّ ذلك بالضبط هو ما سعى إليه لي كوان يو في سنغافورة، وأنّ النقاش الكونغوشيوسي بدأ كنقاش حول الرأسمالية الآسيوية. ثمّ إنّ تحديد مكان المؤتمر في اليابان أثر في موضوعات النقاش بالذات، وبشكلٍ خاص في الموقع الذي يجب أن تحتلّه الأمة في مشروع الوقوف بوجه الغرب. سعى المتحدثون اليابانيون لأن يُبرزوا مُعارضتهم لوجهة النظر التي تربط نجاح إنهاء الاستعمار بالانكفاء نحو الصيغ القوميّة. مباشرة بعد كلمة الافتتاح التي ألّقاها عبد الملك، حدّر هؤلاء من اعتبار «الثقافة اليوم كسلاح في خدمة القوميّة»، وذكروا بأنّ «مفهوم «اليابان» الذي نستخدمه عندما نقول عن شيء أنّه ياباني أو لا هو بحدّ ذاته مُنتج من صنع الأزمنة الحديثة». وقد عبّروا في كثير من الأحيان عن حذرهم إزاء مشروع المؤتمر بالذات، وتوزّع كلامهم ما بين السخرية والانتقادات شبه العلنيّة الموجهة لبعض «مُثقفي العالم الثالث» الذين «حين يتحدّثون عن «ثقافات الشعوب الأصليّة» أو «الإبداع الفكري» يرمون إلى انتقاد الثقافة الغربيّة وانتظار مستقبل ورديّ فقط، بدلاً من مُواجهة الواقع»⁽⁴¹⁾. من المهمّ أيضاً الانتباه هنا إلى القرارات المؤسسيّة؛ فقد حصلت التوأمة رسميّاً بين جامعة الأمم المتّحدة وجامعة كيوتو، نظراً لضخامة المؤتمر وللموقع الثقافي المهمّ الذي تحتلّه جامعة كيوتو في آسيا. لكن يُمكننا الظنّ

(41) كنجي كوانو، «الخاصيّة الأصليّة وعولمة الثقافة»، مرجع سبق ذكره، ص 13.

بأنّ هناك اعتبارات أخرى أُخذت في الحسبان. كانت جامعة كيوتو، في ذلك الوقت، أحد معاقل الفكر اليساري الياباني، وربّما كانت هذه الوضعية في الميدان الفكري هي في أساس التقارب مع الموضوعات العالَمَاليّة في المؤتمر. لكنّ هذا التقارب السياسي مضلّ، وهو إذ يتيح لنا أن نفهم التحفّظات التي أعرب عنها المفكّرون اليابانيّون، فإنّه يكشف أيضاً عن الالتباسات التي تحيط بمشروع يقوم على موقف مُشترَك (موقف المثقّفين غير الغربيّين)، كما لو كانت كلّ المواقف مُتماثلة. وواقع الأمر ليس كذلك: فلدى الكثير من المثقّفين اليساريّين اليابانيّين موقف حذر من مسألة السياسة الداخليّة المنشأ للمعارف. أوّلاً، لأنّه كما نتبيّن من تجربة اليابان، فإنّه من خلال امتلاكها المعارف الغربيّة، وليس من خلال رفضها لها، يكون لدى الدول غير الغربيّة فرصة لتجميع ما يكفي من القوّة كي تتمكّن من الوقوف بوجه الغرب. فضلاً عن ذلك، فقد أُعيد بناء اليسار الياباني بعد العام 1945، استناداً إلى القيم الإنسانيّة والديمقراطيّة العائدة للغرب، حيث وجد في هذه القيم الترياق لتجاوزات فاشيّ اليابان - اليابان الإمبراطوريّة، التي لم ينس أنّها تبنت برنامج إضفاء الطابع الآسيوي على المعارف باسم مُقاومة الغرب.

إنّنا نرى إذاً كيف كان مؤتمر كيوتو في الواقع حافلاً بالتناقضات. فالفكرة القائلة إنّ الأُمّة يُمكن أن تكون مكاناً/ إطاراً لمُقاومة الهيمنة العلميّة الغربيّة تشكّل بالتأكيد مرجعاً مهمّاً بالنسبة إلى عبد الملك. لكنّ الأمر يختلف بالنسبة إلى المفكّرين اليابانيّين الذين لا تزال ذكرى الانحرافات القوميّة لبلادهم حيّة في الأذهان. وهكذا، إذا كان بإمكان عبد الملك أن يتبنّى برنامجاً جذريّاً لنزع الطابع الغربي عن

المعارف باسم التزامه السياسي اليساري، فإن الآخرين، وباسم هذا الالتزام نفسه، يضاعفون من التحفظات.

هذه الالتباسات، التي تكشف عن التغييرات العميقة التي واجهها الفكر العالمثالي، تظهر للمفارقة على مستوى آخر، أي خلال هذه اللحظات العديدة من المؤتمر حيث الاتفاق الشكلي الذي عبّر عنه المثقفون فيما بينهم كشف في الواقع عن تباينات قويّة في المسارات. حصل ذلك على وجه الخصوص خلال الاجتماعات التي جرت بين عبد الملك وعالم الاجتماع سيّد حسين العطّاس، من جهة، والمؤرّخ بارثا تشاترجي، من جهة أخرى.

في مُداخلته في مؤتمر كيوتو، سعى العطّاس إلى تحديد العوامل الاجتماعية التي تحول دون تنمية الإبداع الفكري الذاتي المنشأ، قبل النظر في مختلف الأشكال التي يُمكن أن يتّخذها مثل هذا الإبداع⁽⁴²⁾. على الرّغم من أن تفكير العطّاس يفتقر إلى التجريبيّة، فإنّه بقي ذا منحنى اجتماعي - في السياق المباشر للمسار المهني لهذا المثقف الماليزي، الذي تخّص بعلم الاجتماع في أمستردام في سنوات ما بعد الحرب، قبل أن يفرض نفسه من بين شخصيّات الفكر العالمثالي في المنطقة، وواحد من أهمّ صانعي إعادة تكوين علم اجتماع خاص بجنوب شرق آسيا. في كتابه خرافة المواطن الأصلي الكسول⁽⁴³⁾

(42) سيّد حسين العطّاس، «الجوانب الاجتماعية للإبداع الفكري الذاتي المنشأ. مشكلة العقبات: مبادئ توجيهيّة للبحث»، ضمن كتاب عبد الملك وبانديا، *الإبداع الفكري في الثقافات الأصليّة*، مرجع سبق ذكره، ص 462-470.

(43) سيّد حسين العطّاس، *خرافة المواطن الأصلي الكسول*.

Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native. A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and Its*

يبين العظاس كيف أنّ التمثّلات الغربيّة للشعوب الآسيويّة هيّات، منذ القرن السادس عشر، للفتوحات الاستعماريّة؛ فهذا الكاتب الذي اعترف إدوارد سعيد صراحة بأنّه كاتبٌ طليعي يتناول إذاً قضايا مُماثلة لتلك التي عالجها عبد الملك في مقاله «الاستشراق في أزمنة». هذا التقارب بين الرجلين يتعرّز من خلال تنشئتهما السوسيولوجيّة المُشتركة، وحتّى من خلال أصولهما العربيّة الواحدة (ينتمي العظاس إلى عائلة عربيّة مُسلمة هاجرت إلى ماليزيا). لذا يبدو تعاونهما في كيوتو منطقياً؛ فالاثنتان كانا ناقدَين للبعد الإمبريالي للمعارف الغربيّة ودعيا، باسم إنهاء الاستعمار العلمي، إلى تطوير علم اجتماع داخلي المنشأ.

ومع ذلك، فإن مساري الرجلين تطوّرا وفق منطق مُختلف. في السبعينيّات، وسّع عبد الملك موضعه الأصلي القائم على المادّيّة، من خلال الأخذ بالحسبان لمُحدّدات ثقافيّة وحضاريّة أخرى. هذا ما قاده على وجه الخصوص إلى أن يولي اهتماماً كبيراً بالمكوّن الديني في مُقاومة الغرب، وقد ساعده في ذلك ما كان يروّج له من توليفات تجمع بين الإسلام والاشتراكيّة (على سبيل المثال، من خلال طروحات علي شريعتي أو حسن حنفي، ويذكر أنّ الاثنتين كانا طالبتين في باريس). إلّا أنّه كاد يقع في محذور التقارب مع تيّارات الإسلام السياسي الأكثر مُحافَظة، من خلال تشويهِ استشراقي غريب للفكر الاشتراكي، الأمر الذي لامه عليه زملاؤه الذين بقوا أوفياء لالتزامهم العلماني⁽⁴⁴⁾. هذا

Function in the Ideology of Colonial Capitalism, Londres/New York, Routledge, 2010 (1977).

(44) صادق جلال العظم، «الاستشراق والاستشراق المعكوس»،

الأمر لا ينطبق على العّظاس الذي كان قريباً من التّيارات الإسلاميّة في شبابه ولكنّه تطوّر في ما بعد باتجاه موقف يساري ليبرالي. خلال السنوات التي أمضاها في هولندا للدراسة، أسهم العّظاس في تأسيس رابطة الطّلاب المُسلمين (1948)، التي كان يربطها تقارب أيديولوجي مع الإخوان المُسلمين. انتمى العّظاس إذاً في ذلك الوقت إلى التّيارات الإسلاميّة العالميّة، وقام بالتنظير لفكرة إقامة دولة إسلاميّة، وسافر إلى شمال أفريقيا والشرق الأوسط، والتقى بن بلّه الذي أثر فيه بشكلٍ خاصّ بفعل صلابته التّزامه. بعد التحاقه للتدريس في جامعة ماليزيا، احتلّ منصباً مؤثراً في المؤسّسة وأصبح شخصيّة عامّة مهمّة (سيكون من بين الأعضاء المؤسّسين لواحدٍ من أهمّ الأحزاب اليساريّة الرئسيّة، كراكان Gerakan «حزب حركة رقيّ ماليزيا»)، وقد أتى التّزامه مُتطابقاً مع التوجّه السياسي لماليزيا المستقلّة حديثاً، والتي بُنيت هويّتها الوطنيّة بالاستناد إلى الإسلام كمرجعيّة.

ومع ذلك، في أواخر السبعينيّات، اتّجه نحو موقف علماني وليبرالي، ما دفعه إلى الابتعاد عن التّزامه الإسلامي السابق. يُفسّر هذا التحوّل بالتأكيد بالتصلّب السياسي في المشهد الماليزي⁽⁴⁵⁾، حيث فَقَدَت مرجعيّة الإسلام من فعالّيّتها كعنصر مُناهضة للاستعمار، وأصبحت تُستخدم لتبرير سلطة النّخب المُحافظة فقط. في هذا السياق من

Sadiq Jalal Al-‘Azm, «Orientalism and orientalism in reverse», Khamsin, n° 8, 1981, republié dans Alexander L. Macfie (dir.), *Orientalism. A Reader*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2000, pp. 217-238.

(45) منى أباطة، مُناظرات حول الإسلام والمعرفة في ماليزيا ومصر. تحوّل العالم، Mona Abaza, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt. Shifting Worlds*, Londres/New York, Routledge, 2002.

إعادة التشكّل الأيديولوجي، حافظ العظّاس على التزامه بمُناهضة الاستعمار وعلى النّفس الليبرالي المُرتبط به، وراح يميل إلى التقليل من الإشارة إلى الإسلام والاستعاضة عن ذلك بنقِذِ سوسيولوجي أكثر كلاسيكيّة. كذلك دفعه إعلان حالة الطوارئ في العام 1972 إلى الانخراط في برنامج ديمقراطي أقلّ أدلجة. ويُمكننا أن نعتقد أنّ مروره عبر سنغافورة -حيث درّس من 1968 إلى 1988- أسهم أيضاً في هذا التطوّر. كانت سنغافورة الدولة- المدينة تشهد في ذلك الوقت النموّ الاقتصادي الذي نعرفه، وتبني حادثة بديلة تقوم على استيراد العلوم الغربيّة، أي أنّنا كنّا أمام نموذج تنمية ذاتيّة حيث الدّور المنوط بالمعرفة كان يتعارض مع النقد الموجّه ضدّ المركزيّة الأوروبيّة المعرفيّة.

يبدو أنّ التقارب الظاهر في مَصادر الإلهام بين عبد الملك والعظّاس هو أكثر تعقيداً ممّا يبدو للوهلة الأولى. فتقاربهما الموضوعي (كلاهما من عُلماء الاجتماع ذوي الفكر اليساري، وهُما يتحسّسان البُعد الاعتراضي للإسلام، ويحملان موقفاً نقديّاً من المَعارف الغربيّة) لا يخفي حقيقة أنّ ديناميّات تفكيرهما تنحو في اتّجاهات مُختلفة. هنا يُمكننا أن نفهم لماذا حين يتساءل العظّاس عن العوائق التي تقف في وجه الإبداع الفكري الداخلي المنشأ، لا يشير بشكلٍ أساسي إلى التعارض مع الغرب، وإنّما يسلّط الضوء على العوامل التي تتّسم بها المجتمعات التي تحرّرت من الاستعمار (فشل الأنظمة التعليميّة، الدّور السلبي للنّخب، وغير ذلك)، وهي أيضاً العوامل التي نجدها لدى الأُمّة الماليزيّة. هذا بالتأكيد أحد الاختلافات الأساسيّة مع عبد الملك: ففي حين بقي هذا الأخير يُواصل الإشارة بشكلٍ إيجابي إلى العامل

الوطني، فإنَّ العظَّاس يُبدي مَوْقِفاً فيه الكثير من الحذر.

هذا «التقارب المُتباين» هو الذي يميِّز كذلك اللِّقاء بين عبد الملك وتشاترجي، الذي حصل في مؤتمر الجزائر في العام 1981. وُلد تشاترجي في العام 1947، وهو ينتمي إلى جيلٍ مُختلف عن جيل عبد الملك والعظَّاس، والذي يُعتبر أنَّ الصراع مع الاستعمار قد انتهى وأصبح صفحة من التاريخ. وهو بكلِّ حال كان يُشارك كمؤرِّخ في المؤتمر، وهنا يأخذ الفرق التخصصي دلالة كبرى في تغيير النظرة إلى الاستعمار. كما أنَّ أصوله تقوم بدورٍ متزايد الأهميَّة، سوف يأخذه الباحثون الهنود في الحساب عند التفكير في المَعارف البديلة. فالسنة التي انعقد فيها المؤتمر سبقت بوقتٍ قليل صدور المجلَّد الأوَّل من دراسات التابع *subaltern studies*، التي كان تشاترجي مُسهماً فيها. بعد إتمام دراسته في الولايات المتَّحدة، عاد في أواخر السبعينيَّات إلى كلكوتا، حيث دَرَس في «مركز دراسات العلوم الاجتماعيَّة»، وهو أحد المراكز التي كان الباحثون الهنود يعيدون من خلالها تفحُّص الجوانب المُظلمة في التأريخ الغربي. هنا أيضاً، يبدو التقارب الفكري بين الباحثين الهنود وعبد الملك واضحاً لأنَّهم جميعاً يهتمُّون بالتمثَّلات التي بلورها الغرب عن الشعوب التي كان يحكمها. علاوة على ذلك، فإنَّ هذا التقارب يتعرَّز بأوجه تشابه أخرى. فتشاترجي هو أيضاً مثقَّف غربي التنشئة، يتقلَّب بين عالمين. أخيراً، يتشارك تشاترجي مع عبد الملك بالنَّفس السياسي، اليساري والنقدي نفسه، وهو لا يتردَّد في الاعتماد على أعمال سَلَفه المصري.

مع ذلك، فإنَّ قراءة سوسيولوجيَّة للمؤتمر تُمكننا مرَّة أخرى من

تسليط الضوء على الالتباس في هذه اللعبة من الاقتباسات المُشتركة. فحين يستشهد تشاترجي بعبد الملك (وأيضاً بأعمال إدوارد سعيد، التي دخلت في الفضاء النظري لمؤتمرات جامعة الأمم المتحدة)، فإنه يعتزم انتقاد عدم قدرة التأريخ الغربي على الإحاطة ببعض الظواهر الخاصة بالمجتمعات الشرقية. لكنّه يُسارع إلى توسيع مثل هذا الانتقاد ليطاول التأريخ القومي الهندي، حيث يبيّن أنّه فشل في تجنّب بعض تحيّزات المركزية الأوروبية، التي أنتجت تاريخاً يبرز دور النخبة ويحجب دور الطبقات الشعبوية المسحوقة. على هذا المستوى، لا يلبث مشروعه أن يفترق عن مشروع عبد الملك. وقد قام تشاترجي، بالتعاون مع غيره من المؤرخين الهنود في هذه السنوات نفسها، بإعادة اختراع تاريخ يأخذ مسافته من المرجعية الوطنية. وتركّز أعماله⁽⁴⁶⁾ على نقد للفكر القومي، الأمر الذي تضمّنته مداخلته بأكملها في مؤتمر الجزائر العاصمة. فإذا كان، أسوة بعبد الملك، قد دعا إلى تطوير تأريخ داخلي المنشأ، فإنّه مع ذلك أوضح على الفور أنّ ما يُمكننا تسميته مع ويمر وغليك شيلر «القومية المنهجية»، لا يُمكنه أن يوفّر إطاراً مناسباً لمشروع كهذا⁽⁴⁷⁾. وفي حين يُواصل زميله المصري النظر إلى الأمة

(46) بارثا تشاترجي، *الفكر القومي والعالم الاستعماري* (1986): الأمة وشظاياها. تاريخ الاستعمار وما بعد الاستعمار (1993).

P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse*, Minneapolis, University of Minnesota Press-United Nations University, 1986; *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

(47) أندرياس ويمر ونينا شيلر، «القومية المنهجية وما وراءها. بناء الدولة القومية والهجرة والعلوم الاجتماعية».

Andreas Wimmer et Nina G. Schiller, «Methodological nationalism and beyond. Nation-state building, migration and the social sciences», *Global Networks*, vol. 2, n° 4, octobre 2002, pp. 301-334.

كمصدر للمقاومة المعرفية، فإنّ تشاترجي رأى في ذلك عائقاً لا يقلّ إشكالية عن العوائق التي تسبّبت بها المركزية الأوروبية العلمية.

إنّ مؤتمرَي الجزائر وكيويو، وعلى طريقتهما الخاصة، أسّرا إذّاً إلى إعادة توجيه دقيقة تشكّل من خلالها الفكر العالِماليّ عبر سلسلة من العمليات النقدية المتنوّعة. وسيشكّل التعارض النظري بين عبد الملك وتشاترجي، الذي ظهر حول مسألة الأمة، محطةً في هذا التحوّل: فالقوميّة التي كانت لا تزال وسيلة مُقاومة لمفكّر من جيل عبد الملك، لم تعدّ كذلك بالنسبة إلى زميله المؤرّخ. وسيقوم تشاترجي، مع مثقّفين هنود آخرين في الولايات المتّحدة، كما سيتبيّن الآن، بإطلاق شكلٍ من أشكال التّدخل الفكري العابر للحدود يختلف بشكلٍ لافت عن ذاك الذي تخيّله عبد الملك كمثال. لقد تحرّر هذا التّدخل الكوزموبوليتي بالعمق من المرجعيّة الوطنيّة، ومن خلال التخلّص من أيّ مرجعيّة ذاتيّة المنشأ، أزاح جذريّاً عن مسارها التطلّعات العالِماليّة التي كان عبد الملك لا يزال متمسكاً بها.

الفصل الخامس

«دراسات التابع» الهنديّة و«المنعطف السعيد»

بعد أن بقيت «دراسات التابع» الهنديّة (أو «الدراسات ما بعد الكولونياليّة» التي شكّلت تكملة لها) غير معروفة لفترة طويلة في فرنسا، ها هي منذ بضع سنوات، تشكّل موضوع عروض تعريفية سمحت بتقدير قيمة هذه الحركة وتمييزها⁽¹⁾. سوف نلفت هنا إلى بعض هذه العناصر، إلّا أنّ الهدف الذي سنسعى إليه سيكون مُغايراً. وتماشياً مع المنهج التحليلي للكتاب، سوف نحاول أن نفهم كيف أنّ المسارات عبر الوطنيّة لعددٍ من المفكرين الهنود تتيح لنا الإحاطة بالصيغة التي اتّخذها نقدهم للغرب.

(1) إيزابيل مارل، «دراسات التابع. عودة إلى المبادئ المؤسّسة لمشروع تأريخي للهند الاستعماريّة؛ مامادو ضيوف، التأريخ الهندي في نقاش. الاستعمار، القوميّة والمجتمعات ما بعد الكولونياليّة؛ جان- لو أمسال، الغرب المُعلّق؛ ماري- كلود سموتس (إشراف)، الوضعيّة ما بعد الكولونياليّة. الدراسات ما بعد الكولونياليّة في النقاش الفرنسي؛ حول دراسات التابع بشكل عامّ، أنظر كذلك لوكاس موتاي وأليس روماريو، «من المجالات التخصّصيّة إلى دراسات التابع. معارف، مسارات وسياسات».

Isabelle Merle, «Les subaltern studies. Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale», *Genèses*, n° 56, 2004, pp. 131-147; Mamadou Diouf, *L'Historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala, 1999; J.-L. Amselle, *L'Occident décroché*, op. cit.; Marie-Claude Smouts (dir.), *La Situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007. Sur les *studies* en général, voir aussi Lucas Monteil et Alice Romero, «Des disciplines aux "studies". Savoirs, trajectoires, politiques», *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 11, n° 3, 2017, pp. 231-244.

هؤلاء المثقفون هم في الواقع عابرون للحدود في كثير من النواحي. فحركة «دراسات التابع» تشكّلت داخل الجامعات الإنكليزية، وذلك بفضل الجهد الذي قام به المؤرخون الإنكليز والهنود. بعد ذلك استقرّت هذه الحركة جزئياً، وإن بشكلٍ فاعل، في الولايات المتحدة، حيث أدّى التقاء عدد من أعضاء الحركة مع إدوارد سعيد إلى إعادة بلورة طروحاتها. إلّا أنّها بقيت تندرج ضمن جغرافيا أوسع، لأنّ مثقفين مُقيمين في الهند بادروا إلى حمل لوائها، كما انتشرت إلى حدّ كبير في الأوساط الجامعية العالمية بتأثيرٍ من النتائج الأنغلوسكسونية.

إلى حدّ كبير، يمكننا إذاً قراءة ظهور «دراسات التابع» و«الدراسات ما بعد الكولونيالية» في ضوء مفهوم الانتقال. في البداية انتقل هؤلاء المثقفون بسبب هجرتهم والغموض النسبي لبداياتهم (في جامعات إنكليزية ثانوية حيث التقى اختصاصيون من الهند غير راضين عن التاريخ السائد). هذه «التشكيلة من الأكاديميين الهامشيّين»⁽²⁾ وفق عبارة الأب المؤسّس لـ«دراسات التابع»، رناجيت غوها، توصّلت إلى تحويل بُعدها النسبي عن مراكز السلطة الفكرية إلى مقدرة على إعادة النّظر بالتفسيرات القائمة. هكذا، وبطريقة هي أشبه بالانقلاب النظري، قبلوا النماذج الكلاسيكية من خلال عرضهم فهم تاريخ الهند الحديث، ليس انطلاقاً من نُخبها، وإنّما من خلال الفئات الاجتماعية التي تحتلّ المواقع الأكثر تواضعاً (الطبقات الدنيا، الفلاحون، العمّال، المتمردون... إلخ)، والتي جمعوها تحت مسمّى التّابعين. وبعد أن

(2) رناجيت غوها (إشراف)، مختارات من دراسات التابع،

R. Guha (dir.), *A Subaltern Studies Reader. 1986-1995*, Minneapolis/ Londres, University of Minnesota Press, 1997, p. XIV.

تمكّنت هذه المجموعة من تحويل نقطة ارتكاز الدراسات التاريخية الهندية بشكلٍ جذري، قامت بنقلة جديدة، بحيث إنّها انخرطت في النقاشات الدائرة في الولايات المتحدة، ما وفّر لها تأثيراً عالمياً غير متوقّع. وترافق هذا الانخراط الأميركي أيضاً مع تحوّل كبير في مشروع «دراسات التّابع» (إذ ارتبط منظوره التاريخي باعتبارات جديدة فلسفية وأدبية وسياسية) لدرجة أنّ بعضهم راح يُقيم تمييزاً بين فترة البدايات وفترة النضج لـ «دراسات التّابع» (دراسات التّابع المبكرة/المتأخّرة)⁽³⁾.

مع ذلك، لا بدّ أن ننظر إلى القيمة الاستدلالية للانتقال بشيء من التيقّظ. فتأثير عمليّات الانتقال الدوليّة والتبادل بين المجالات الأكاديمية المُختلفة لم تُكن أبداً بهذه البساطة، ولا بهذه الطريقة المباشرة كما تفترضه العديد من المُراجعات لتاريخ هذه الحركة. على وجه الخصوص، فإنّ الفكرة القائلة بأنّ المرور بالولايات المتحدة والالتقاء مع سعيد هو الذي أعاد صياغة الأسئلة التي تطرحها «دراسات التّابع» التاريخية في سياق ما بعد الحداثة، كانت لفترة طويلة مَوْضع نقاش متوتّر بين مَنْ رأى في إعادة الصياغة تلك خيانة للروحية الأصليّة التي انطلقت منها «دراسات التّابع»، وأولئك الذين على العكس من ذلك اعتبروا أنّ هذا الانعطاف فتح الباب أمام إمكانيات نقدية واسعة النطاق. لقد كان تاريخ حركة «دراسات التّابع» موضوع تفسيرات متناقضة، يصعب الفصل بينها، وقد أسهم في هذا التناقض نساء ورجال متخصصون في التاريخ، إلّا أنّهم كانوا انتقائيين حين تعلّق الأمر بنظرتهم إلى هذه الحركة⁽⁴⁾.

(3) سوميت سركار، «تراجّع التّابع في دراسات التّابع»، مرجع سبق ذكره.

(4) هكذا يتجاهل غوها اسم سوميت سركار، وهو من أوائل المُتعاونين في

على العكس من ذلك، فإنّ التحليل الذي سوف نتّبعه يبتعد عن التوصيفات العامة، ليعتمد مسارات فردية ويجعلنا نفهم كيف أنّه في تشكيلات مختلفة، تلاقت حركة الانتقال مع حركة النقد. وبدلاً من افتراض تجانس أولي لبرنامج «دراسات التّابع»، نعتقد أنّ الباحثين الذين التحقوا به اختطّوا طريقاً خاصاً لأبحاثهم. وقد كان للمرور بالولايات المتحدة تأثيرٌ مختلف في كلّ مرّة على هذه البحوث. إنّ اللّجوء إلى مقياس تحليلي على نطاقٍ ضيق جدّاً من خلال التركيز على الأفراد، يبيّن أنّ تحويل مشروع «دراسات التّابع» إلى النقد ما بعد الكولونيالي اتّخذ مسالك متعدّدة يصعب حصرها في التعارضات العامة التي يوصّف من خلالها هذا المشروع. من خلال تسليط الضوء بشكل متعمّد على بعض الشخصيات المهمّة لهذه الحركة، سنحاول أن نوضح كيف أنّه، تحت التأثير المزدوج للبعد عن الهند والالتقاء مع أفكار سعيد، تبلورت قراءات جديدة متعدّدة الجوانب للمركزيّة الغربيّة، التي وعلى الرّغم من تقاربها الظاهري، تُحافظ على تفرّدها العميق.

مسار قائم على القطيعة: رناجيت غوها وولادة «دراسات التّابع»

حتى وإن لم يكن في نيّتنا كتابة تاريخ «دراسات التّابع»، يبدو من الصعب ألاّ نذكر، في البداية، الدّور التأسيسي لرناجيت غوها. فقد كان

الحركة، وذلك بكلّ بساطة بسبب وجهة النّظر المُعارضة التي أبداهها هذا الأخير إزاء إعادة التّموضع الأميركي. أنظر ر. غوها، *دراسات التّابع*، مرجع سبق ذكره. حول ابتعاد سركار عن المشهد، أنظر فيناي لال، «دراسات التّابع وناقديها».

Vinay Lal, «Subaltern studies and its critics. Debates overs Indian history», *History and Theory*, vol. 40, n° 1, février 2001, pp. 135-148.

بالفعل هو الذي جمع، عند منعطف السبعينيات والثمانينيات، العديد من المؤرخين الهنود والبريطانيين حول مشروع إعادة قراءة نقدية للتأريخ الهندي. فغيما كان ينوي تأسيس مجلة جديدة، وافق في نهاية المطاف على اقتراح القسم الهندي في «منشورات أكسفورد الجامعية» لتنسيق نشر المجلدات الثلاثة من مجموعة بعنوان دراسات التّابع. **كتابات عن تاريخ ومجتمع جنوب آسيا** (نُشرت بين 1982 و1984). في الواقع، سوف تُنشر ستة مجلدات حتى العام 1988، تاريخ تخلي غوها عن مواصلة المهمة، مع بقائه على ارتباط وثيق بهذا العمل الذي استمرّ حتى نشر المجلد الثاني عشر في العام 2005. إنّ تأثير غوها كمُشرف على المجموعة، وكموجه لجيل من المؤرخين الشباب الذين أشركهم بشكلٍ حاسم بمغامرة دراسات التّابع، امتدّ كذلك ليُطاول النصوص، وهو أمر أساسي في تعريف المشروع بالذات، الذي نشره في العديد من مجلدات دراسات التّابع.

في ضوء هذه العناصر، هل يُمكننا بعد ذلك أن نحدّد كيف تبلور مشروع غوها بإعداد تاريخ المُهمّشين خلال رحلاته ذهاباً وإياباً (وكذلك من خلال كتاباته) بين الهند والعالم الأكاديمي الغربي؟ للقيام بذلك، سنُحاول عزل عددٍ معيّن من الأطروحات المركزيّة في أعمال غوها، لنبيّن كيف أنّ سياق التهميش النسبي الذي كان يعيشه المؤلّف يجعل من المُمكن تفسير نشأة هذا المشروع. سنرى بعد ذلك كيف أنّ العديد من مُقترحاته اتّخذت منحى إشكالياً ودفعت بزملائه، بفعل انتقال النقاش إلى الولايات المتّحدة، لتبني منظومة نظريّة جديدة، ذلك أنّ النقاش في الجامعات الأميركية تُرجم بمحاولة تخطي المعضلات التي نجمت عن النقاشات التي دارت في الوسط الإنكليزي.

رناجيت غوها Ranajit Guha

وُلد غوها في العام 1922 في ولاية البنغال، وهو ينتمي إلى عائلة من مالكي الأراضي الميسورين، والذين أثروا بفعل سياسة إعادة تنظيم الأراضي (التسوية الدائمة) التي بوشر بتنفيذها في العام 1793، ومعها تحوّلت شركة الهند الشرقية إلى قوّة مُهيمنة على شبه القارّة الهندية. هدفت التدابير المتّخذة حينها إلى إدخال المُلكيّة الخاصّة بالشكل الذي يتصوّره البريطانيّون. وهي من خلال تدمير المرونة النسبيّة التي ميّزت عالم الريف الهندي، أدّت إلى خُلُق طبقة من المالكين يعيشون من المداخل التي يؤمّنها عمل الفلاحين. هذه العلاقات الاقتصادية الجديدة ستكون في صلب الكتاب الأوّل لغوها⁽⁵⁾؛ لكنّها ستكون أيضاً في أساس سلسلة من الثورات والانتفاضات، والتي سيوتّقها بدقّة الاختصاصيون في «دراسات التّابع». لكن قبل ذلك، أمّنت هذه التدابير لعائلة غوها قاعدة اجتماعيّة واقتصادية متينة، ما سمح له بالحصول على تعليم متقدّم باللّغات الإنكليزيّة والسنسكربتية والبنغاليّة. وكما هو الحال مع آخرين من مثقفي ما بعد الكولونياليّة، من الصينيين أو العرب، فإنّ الاستعمار، ولُغاته وتقاليده المعرفيّة، تتشّابك مع المعارف المحليّة لتشكّل هويّة اجتماعيّة متعدّدة، لا بل نزاعيّة. هذا الوجود الأوروبي حتّى في أعماق المقسّارات الفكرية (والذي قاد أشيز ناندي للحديث عنه وكأته «العدوّ الحميم»⁽⁶⁾) أعطى مشروع «دراسات التّابع» بُعداً نقديّاً للتّاريخ، كما أعطى

(5) ر. غوها، قاعدة المُلكيّة للبنغال. بحث في التسوية الدائمة.

R. Guha, *A Rule of Property for Bengal. An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, Paris/La Haye, Mouton & Co, 1963.

(6) أشيز ناندي، العدوّ الحميم. خسران الذات والعودة إلى الذات تحت الاستعمار.

Ashis Nandy, *L'Ennemi intime. Perte de soi et retour à soi sous le colonialisme*, Paris, Fayard, 2007.

شكلاً من أشكال التحليل الاجتماعي الشخصي، كون علاقات السلطة الاستعمارية التي سلّط غوها عليها الضوء في الهند الكولونيالية كانت هي أيضاً في أساس موقعه الاجتماعي والفكري.

سوف تجد هذه الانقسامات أول ترجمة فكرية وسياسية لها عندما انخرط غوها بدراسة التاريخ في «كلية الرئاسة» (بريزيدانسي كوليج) ثم في جامعة كلكتا (وهي من بين مؤسسات النخبة النموذجية للتوجّه الفكري الجديد الذي اختطّه البريطانيون). وسوف يجد غوها في عمله كمؤرّخ إطاراً للتفكير في آثار الاستعمار. إلّا أنّ انتسابه إلى الجامعة سيكون بشكلٍ خاصّ مناسبة للتحوّل إلى الماركسية، حيث انخرط في صفوف الحزب الشيوعي الهندي. بكلّ حال، ستكون الصلات بين المجالين الفكري والسياسي عديدة، كما سيتبلور ذلك في شخصية رجل اعتُبر مُرشداً له، المؤرّخ سوسوبهان سركار Susobhan Sarkar، الذي دفع باتجاه إحياء تاريخ البنغال، وشارك في إعداد مانيفستو الحزب الشيوعي الهندي، وأدخل فكر غرامشي إلى الهند.

ومع ذلك، فإنّ المسار الذي قاد غوها من جامعة كلكتا إلى مشروع تأريخ التابع لم يسلك طريقاً خطيّاً. فهو بالفعل تركّ العالم الأكاديمي في وقتٍ مبكّر لمواصلة مسيرة نضالية واستقرّ في باريس في العام 1947، كعضو في الاتحاد العالمي للشباب الديمقراطي (وهي منظمة أنشأها تشرشل وستالين، ولكنّ المكوّن الماركسي فيها طغى بسرعة). لسنوات عديدة، تنقّل في أوروبا وراكم الخبرات السياسية والفكرية. وإذا كانت هذه السنوات من الأسفار ستقوم بدورٍ مهمّ في وقتٍ لاحق (المراجع الأوروبية التي يستند إليها غوها بشكل واسع في كتاباته هي من موروثات هذه الفترة)، فإنّها لن تجد ترجمة علمية حقيقية لها إلّا بعد سلسلة جديدة من الانقطاع وإعادة الوصل مع العالم الأكاديمي.

القطيعة الأولى حصلت في العام 1953، عندما عاد غوها إلى الهند والتحق بالجامعة هناك (سوف يدرّس في جامعة جادفبور Jadvapur، حيث كان سركار يدرّس كذلك). في العام 1956، بعد غزو بودابست من قبل القوّات السوفياتيّة، انسحب من الحزب الشيوعي الهندي. إلّا أنّ هذا القرار لم يضع حدّاً لالتزامه السياسيّ التقدّمي، وإثّما قاده للاهتمام بتجارب ثوريّة أخرى، ولاسيّما التجربة الناكساليّة، التي من خلال تأثرها بالنظرية الماوية، كانت ترمي لأن تجعل من الفلاحين قوة ثوريّة قائمة بذاتها. هذه الخلفيّة السياسيّة سوف تكون حاسمة لدى إعداد مشروع تاريخ المهتمّشين (التابع)، الذي وجّه اهتمامه إلى تسييس جماعات اجتماعيّة، مثل الفلاحين أو الشعوب الأصليّة، التي بالكاد كانت تظهر في التّاريخ الحديث (الغربي أو القومي أو الماركسي، كما سيتبيّن). وأخيراً، في العام 1959، غادر غوها إلى الخارج للتدريس في جامعة مانشستر، وفي جامعة ساسكس، وفي كليّة الدراسات الشرقيّة والأفريقيّة (SOAS) في لندن. فحين أطلق مشروع «دراسات التابع»، كان إذاً في وضع غير مستقرّ من نواحٍ عدّة: فهو مؤرّخ الهند الكولونياليّة ومُقيم في قلب القوّة الإمبرياليّة السابقة، ويحتلّ موقعاً هامشياً بالمعنى الأكاديمي (حين تمّ نشر المجلّد الأوّل من المجموعة، في العام 1982، كان أستاذاً في جامعة ساسكس، التي تأسّست قبل عشرين عاماً، كما كان مُلاحقاً بمؤسّسات تعليميّة أستراليّة تُعتبر طرفيّة نسبياً في حينها). في التاريخ نفسه، كان يبدو وكأنّه يقترب من نهاية مسيرته المهنيّة (عمره ستّون سنة) ولا شيء خاصّ كان يوحى بفرادة عمله كمؤرّخ، الذي بقي أسلوبه كلاسيكياً. وكما هو الحال لدى إدوارد سعيد أو تو وايمينغ، فإنّ تحويل الترتيبات السياسيّة إلى مشروع علمي نقدي أتى متأخراً؛ ولكن، على عكس هؤلاء، أتى مشروعه في وقت

متأخراً جداً، ولم يكن مرتبطاً بأيّ جامعة نخبوية: إنّه التكريس الأميركي لـ«دراسات التابع» و«دراسات ما بعد الكولونيالية» هو الذي سيعطي لاحقاً لغوها مكانة دولية.

لكن عند منعطف السبعينيات والثمانينيات، لم يكن الأمر كذلك. فمشروع «دراسات التابع» كان مُغامرة ذات بُعد متواضع، تهدف إلى إعادة النظر بموقع الفئات الاجتماعية المهمّشة في التاريخ السياسي الهندي الحديث. وهي اندرجت ضمن مجموعة كبيرة من الأعمال التي وُضعت حول هذه القضايا منذ سنوات عديدة. هناك الدراسات التي أنجزها إدوارد بالمر طومبسون E. P. Thompson عن التاريخ من أسفل للطبقة العاملة الإنكليزية، وجايمس سكوت J. Scott عن فنون المقاومة في جنوب شرق آسيا، وإريك وولف E. Wolf عن الشعوب من دون تاريخ، وما إلى ذلك. كما أنّ هذه المُغامرة تتماشى مع إحياء تأريخ الفلاحين في جنوب آسيا (ليس في الهند فقط، وإثما أيضاً في الجامعات الأنغلوسكسونية، حيث تمّ إنشاء مجلّتين تتناولان هذه القضايا)، وهي تستفيد من مجموعة من الأعمال النظرية المهمة، سواء تلك العائدة للتاريخ الماركسي البريطاني (إريك هوبسباوم E. Hobsbawm)، أم للأثروبولوجيا (جاك غودي J. Goody، ماكس غوكلمان M. Gluckman)، أو للعلوم الإنسانية الفرنسية (بيار بورديو P. Bourdieu، كلود ليفي ستروس C. Lévi-Strauss، رولان بارت R. Barthes) ... إلخ. وأخيراً، فإنّها تقيم حواراً جدلياً مع مدرسة كامبردج، التي تقدّم نظرة عن التاريخ الهندي تتمحور حول المؤسسات والنخب⁽⁷⁾، وهي من خلال قلبها لوجهة النظر هذه، فإنّها تندرج ضمن عدو

(7) أنيل سيل، بروز القومية الهندية: جون غالاغر، غوردون جونسون، أنيل سيل (إشراف)، المحلّة، المُقاطعة والأمة.

من الأسئلة، ولاسيّما تلك التي تطرح الرابط القائم بين الأمة والثقافة (وهو موضوع أعادته الثورة الإيرانية في العام 1979 إلى قلب النقاش). باختصار، يندرج تاريخ المُهمّشين من ضمن سلسلة من الأعمال التي تدور بين العالمين الهندي والإنغلو-أميركي، حتّى إنّ بالإمكان الإشارة إلى التشابه الغريب مع أبحاث كارلو غينزبرج Carlo Ginzburg حول مَنْ يسمّيهم كذلك «المُهمّشين»⁽⁸⁾، وإنّما في سياق أوروبي، على الرّغم من أنّه لا يبدو أنّ هذه البحوث أو تلك نالت نصيبها من الاهتمام عند نشرها. لكن في الوقت الذي اعتُبرت فيه «دراسات التّابع» جزءاً من الموضوعات التي تشغل تفكير تلك الحقبة، فإنّها سوف تشكّل كذلك قطعة مع الأعمال السائدة. هنا، لا بدّ من الإشارة إلى طريقة تقبّل أطروحات هذه الدراسات في أوساط مُختلفة. في بريطانيا، تعارضت هذه الدراسات، كما ذكرنا، مع مدرسة كامبردج، وبشكلٍ أعمّ، مع تأريخ كلاسيكي يرى أنّ تاريخ الهند يتمثّل بتاريخ نُخبها ومؤسّساتها. في الهند، دخلت كذلك في مُجادلة مع مجموعتين من الباحثين: المُدافعون عن التاريخ «القومي»، الذين يعتبرون أنّ السياسة الحديثة تُختصر بالعمل الحاسم الذي قام به كلّ من غاندي، ونهرو وحزب المؤتمر الوطني الهندي؛ ولكن أيضاً مجموعة المُدافعين عن تاريخ ماركسيّ مُحافظ، الذين يرون أنّ تاريخ الهند يجب أن يُفهم وفقاً لمخطط غائي، على غرار تطوّر الرأسماليّة الأوروبيّة كما وصفه

Anil Seal, *The Emergence of Indian Nationalism. Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968 ; John Gallagher, Gordon Johnson et A. Seal (dir.), *Locality, Province and Nation. Essays on Indian Politics, 1870-1940*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

(8) أنظر مقدّمة كارلو غينزبرج، *الجينة والديدان*،

Voir l'introduction de C. Ginzburg, *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier du xvi^e siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980 (1976).

ماركس. على هذا المستوى، سوف تُبرز «دراسات التّابع» منحها الابتكاري وأهميّة موقعها المُتميّز. إنّ مجموعة الباحثين الشباب الذين جمعهم غوها في الأساس تتكوّن بالفعل من سِتّة هنود يتابعون أبحاث ما بعد الدكتوراه في إنكلترا والولايات المتّحدة وأستراليا (شهيد أمين Shahid Amin، سوميت سركار Sumit Sarkar، جيانيندرا باندي Gyanendra Pandey، بارثا تشاترجي Partha Chatterjee، غوتام بدره Gautam Bhadra وديبيش شاكرابرتي Dipesh Chakrabarty)، واثنتان من الأكاديميّين الإنكليز (ديفيد أرنولد David Arnold وديفيد هارديمان David Hardiman). هؤلاء الرجال (كونه لا توجد نساء في المجموعة، وهذه المسألة سوف تكون إشكاليّة لاحقاً إلى حدّ كبير) كانوا يصغرون غوها بنحو خمسة وعشرين عاماً، وهُم يتنقّلون بين فضاءات وطنيّة مختلفة ويشغلون مناصب أكاديميّة غير ثابتة في كثير من الأحيان. تحت قيادة هذا الأخير، الذي أشرنا كذلك إلى موقعه المتأرجح، سوف يفضّلون الانصراف إلى دراسة تاريخ المحكومين، وهو خيار بديل عن ذاك المُعتمد في مدرسة كامبردج، ما عزّز تموضعهم في هذا الميدان: في تلك السنوات الأولى، انصبّ اهتمام المحكومين المتخصّصين بالتاريخ بالمهمّشين، بينما مؤرّخو كامبردج المُهيمنون فضّلوا تاريخ النّخب. تبدو هذه المقابلة لافتة للنظر، ولكن يتوجّب مع ذلك التعامل معها بحذر، إذ أظهرت الكونفوشيوسيّة أنّ الاعتماد على الجامعات الكبرى هو الذي جعل من المُمكن انطلاق النقد ما بعد الكولونيالي، وأنّ القوادر المؤسّسيّة الأكثر شرعيّة هي الشرط الأساسي في كثير من الأحيان التي تمكّن من إنجاز مشروعات بحثيّة تتعارض مع المؤسّسة.

إنّ انعكاس وجهات النظر السائدة الذي أتاحه تحويل موقف أقلوي إلى رؤية علميّة مبدئيّة مجدّدة سيؤمّن نجاح مشروع غوها. لكن دعونا

نكّر، مع ذلك، أنّ تكريس غوها سيأتي في وقتٍ لاحق، على ضوء عمليّات تهجين أميركيّة، أعطت المشروع تماسكاً لم يتأمن له قبلاً بالتأكيد. يشهد على ذلك الموقع المُلتبس لذاك الذي شكّل المرجع النظري الرئيس لـ«المُهمّشين»، الفيلسوف الماركسي أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci (الذي كانت أوّل ترجمة لأعماله إلى الإنكليزيّة في العام 1971). لقد رأى معظم المُعلّقين في مشروع «دراسات التّابع» تكييفاً للحالة الهندية مع وضعيّة عولجت أساساً في جنوب إيطاليا: لقد كان غرامشي بالفعل يقصد بـ«المُهمّشين» الفلاحين الفقراء في المنطقة، ويشير إلى الصعوبة في التفكير بدورهم السياسي في الأنماط الماركسيّة الكلاسيكيّة. إنّ العلاقة المباشرة بين غرامشي وأصحاب «دراسات التّابع» هي بالتأكيد لافتة للنظر، من الناحية الفكرية والسياسيّة. إلّا أنّ القراءة المتأثّبة للمجلّدات الأولى من المجموعة تُظهر أنّ فكر غرامشي لا يحتلّ الموقع المركزي الذي كثر الكلام عنه منذ البداية. ففي مقدّمة المجلّد الأوّل، لا يذكر غوها غرامشي إلّا مرّة واحدة فقط (فضلاً عن أنّها إشارة إلى أنّ المقالات التي ستلي لا يُمكنها ادّعاء التناغم مع برنامج البحث الذي وضعه الفيلسوف الإيطالي)، وكان لا بدّ من انتظار المجلّدين الثالث والرابع كي نجد (لدى بعض الكتاب فقط) بداية نقاش أكثر تعمّقاً بهذا النهج. والأمر ينطبق كذلك على مناقشة مفهوم الهيمنة لدى غرامشي الذي اتّخذ منحىً سلبيّاً (لأنّ غوها سيوصّف سلطة البورجوازيّة الهندية على أنّها «سيطرة من دون هيمنة»). وأخيراً، واجه مشروع دراسة المُهمّشين مشكلة نظريّة مهمّة، والتي ستكون أحد محاور إعادة القراءة الأميركيّة: يُمكن تعريف المُهمّش الغرامشي بأنّه شخص ليس له أثر مكتوب؛ بينما في الهند، وجد المؤرّخون أنفسهم في مواجهة أرشيف استعماري مُسرف في تدوين

المعلومات، تعطي عن المهمّش رؤية مُتناقضة. كلّ هذا سيكون كافياً ليُظهر أنّ الوحدة النظرية المتخطية للمفهوم الغرامشي في مجموعة دراسات التّابع لا تتوافق بالتّأكيد مع المنطق الحقيقي للتساؤلات التي طُرحت في الثمانينيات، بقدر ما تعود للتحوّل الذي أصاب المشروع الذي بعد أن اتّخذ منحى عالمياً أصبح يتّكئ على بعض المراجع الأساسية، مع الخشية من فقدان التنوّع الذي كان في أساس تمايزه - هذا ما جعل ديفيد أرنولد يقول بهتّم إنَّ «دراسات التّابع» ستكسب بالتّأكيد أكثر في ما لو قلّلت من تعظيمها لـ «المهاتما غرامشي»⁽⁹⁾.

بالمعنى الأوّل، يُمكن تحديد مَوْقع أعمال غوها، كما قلنا، من ضمن استمرارية كتابة التاريخ من الأسفل. من هنا نرى مقدّمته للمجلّد الأوّل من دراسات التّابع تفضّل برنامج عمل يقوم على التعارض مع «وجهة النظر النخبوية» التي هيمنت على التّاريخ الهندي⁽¹⁰⁾. على هذا الأساس، يُضمّن غوها في عمله التاريخ الاستعماري الإنكليزي والتاريخ القومي الهندي، إذ إنّ كليهما ركّزا على الطبقات الحاكمة ولم يكونا على قدر «الاعتراف، ولا بالطبع تفسير، إسهام الشعب، بصفته تلك». وبالتالي، فإنّ الأمر يتعلّق بإعادة بعض المجموعات إلى مَوْقعها الصحيح، بعد أن ترافق تهميشها الاجتماعي والاقتصادي مع

(9) ديفيد أرنولد، «غرامشي والفلاحون في الهند».

David Arnold, «Gramsci and peasant subalternity in India», *The Journal of Peasant Studies*, vol. 11, n° 4, 1984, republié dans V. Chaturvedi (dir.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, op. cit., p. 47.

(10) ر. غوها، «في بعض جوانب تاريخ الهند الاستعمارية».

R. Guha, «On some aspects of the historiography of colonial India», in R. Guha (dir.), *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*, Oxford/New York, Oxford University Press, vol. I, 1982.

عملية نبذ من قبل التاريخ السياسي الهندي الحديث الذي اقتصر على عمليات التعامل بين البريطانيين وحزب المؤتمر القومي. وهنا، أتاح وضع غوها المتميزة بلورة هذا الانزياح في المنظور. ليس لأنه هو بالذات كان بعيداً عن مراكز الجامعات البريطانية الكبرى فحسب، ولأنه رأى من المناسب معالجة موضوعات تتوافق بنبوءاً مع موقعه الخاص في العالم الأكاديمي، وإثماً كذلك، لأن الابتعاد عن الهند أتاح له إعطاء الانتقال بعداً استدلالياً مزدوجاً: بوصفه مؤرخاً هندياً في إنكلترا، كان بإمكانه توظيف معرفته ببلده الأصلي لكي يُسائل تحيزات النظرة البريطانية؛ لكن كان بإمكانه أيضاً الإفادة من البعد عن الهند كي يضع موضع تساؤل ما يفرض نفسه هناك على أنه من المسلمات، والمقصود هنا التاريخ الوطني (والقومي) الذي يتمحور حول نُخب حزب المؤتمر لوحدها. إن مثل هذا الاستثمار، مقروناً بتوجهات غوها الماركسيّة غير التقليديّة، يفسّر كيف أنّ مجموعة من الموضوعات التي أهملها بشكل عامّ تاريخ الهند، أصبحت محوريّة معه.

ومع ذلك، سيكون من الخطأ ألا نرى في «دراسات التّابع» سوى تطبيق للتجربة الهنديّة في كتابة التاريخ من الأسفل (كما فعل ديرليك Dirlík في مقالة سبق ذكرها⁽¹¹⁾). إنّ تاريخ المحكومين كما تصوّره غوها، من خلال انتقاله إلى الهند، سوف يثير أسئلة جديدة بالكامل، تتعلّق بمفاعيل انتشار الحداثة الرأسماليّة الأوروبيّة خارج سياقها الأصلي. فالمحكومون في أوروبا ليسوا كالمحكومين في الهند، لأنّ تاريخ

(11) حول هذه النقطة، أنظر د. شاكرابرتي، *مواطن الحداثة. مقالات في صحوة دراسات التّابع*.

D. Chakrabarty, *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of the Subaltern Studies*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 2002, p. 3 et sq.

السلطات التي يخضعون لها ليس هو نفسه. والسؤال الذي سرعان ما كان على غوها مُواجهته هو بالطبع سؤال الرأسمالية العالمية، لكن أشكال السيطرة والترابيّات التي تعتمدها تختلف اختلافاً كبيراً وفقاً للسياقات المحليّة. في هذا الصدد، يُمكن القول إنّه إلى جانب التاريخ الفريد لعولمة الرأسماليّة، ثمة مجموعة من التواريخ المحليّة التي تنبثق من التشكيلات الاجتماعيّة والسياسيّة المختلفة التي تنشأ عنها. كما سيّبين، فإنّ الاختلاف بين تواريخ الرأسماليّة هذه سيُشكّل واحداً من نقاط المُنازعة الرئيسة بين «دراسات التّابع» وتيّارات ماركسيّة أكثر تقليديّة، بقدر ما سوف تدفع القراءات الأميركيّة باتجاه تحميلها أبعداً جديدة. ولكن، قبل أن نرى كيف حدّث هذا التحوّل، علينا أولاً أن نفهم لماذا وكيف طُرحت مسألة تعدّديّة تواريخ الرأسماليّة في أعمال غوها منذ الثمانينيّات.

بالمُناسبة، لا بدّ من تحليل مجموعتين من التحديدات معاً. الأولى يُمكن فهمها من خلال مَواقف غوها السياسيّة. لقد رأينا أنّ غوها منذ خمسينيّات القرن الماضي كان بعيداً عن الماركسيّة التقليديّة، وبدأ يهتمّ بالتجارب الثوريّة للفلاحين الهنود. وكانت الناكساليّة تدرج ضمن تيّار عالميّ ينحو إلى تعدّديّة التواريخ السياسيّة والاعتراف بأنّ مسارات شعوب الجنوب لا تتبع بالضرورة المسارات التي رسمها الغرب. علاوة على ذلك، عندما بدأ غوها الإعداد لدراسات التّابع، كانت الهند لا تزال تعمل على تعميق مسارٍ ديمقراطيّ خاصّ بها؛ وكانت الطبقات الدنيا والأقليّات والمجموعات التي تعاني التمييز، تخوض نضالاً من أجل أن تتحقّق فعلياً المساواة الشكليّة التي منحتها لها

نُخب حزب المؤتمر عند الحصول على الاستقلال⁽¹²⁾. ولذلك فإنّ مسألة ما يسمّيه غوها «إسهام الشعب بصفته تلك» كانت لا تزال قضية تتمتع بالراهنية في السنوات التي نضجت فيها «دراسات التّابع». إلى ذلك، لا بدّ من أن نضيف بالتأكيد أنّ إنكلترا في عهد مارغريت تاتشر وضعته، في السبعينيات والثمانينيات، في مواجهة التدمير النيوليبرالي للبنى المُنْبِثَة عن الاشتراكية الدوليّة ونظرتها إلى تاريخ يتّجه نحو تخظّي الرأسماليّة. كلّ هذه العناصر التي كان يرقبها من موقعه في المنفى، ستكون حاسمة في إنجاز مشروع دراسة للصراعات الهنديّة، غير القابل للاختزال يـ«النزعة الرأسماليّة التي تنحو للعالميّة»⁽¹³⁾.

مع ذلك، لا يشكّل هذا كلّه سوى جزء من السياق الذي بلور فيه غوها فكرة تاريخ المُهمّشين. فقد كانت حاسمة كذلك مجموعة الحجج والتحليلات المنطقيّة التي طبعت النقاش بشكلٍ واضح. في الواقع، إنّ الفكرة القائلة بأنّ للتابعين الهنود شكلاً من أشكال العمل السياسي الخاصّ بهم، تنبع أيضاً من إعادة القراءة النقديّة للتاريخ الماركسي، وبشكلٍ خاصّ للقراءة التي قام بها هوبسباوم Hobsbawm. فهذا الأخير، يقوم بتفسير ثورات شعبيّة عديدة على أنّها ما قبل سياسيّة، كما لو أنّ الوعي الذي يحرك المُتمرّدين لم يتكيّف مع إطار الحداثة الجديد؛ فُهم، على حدّ قول هوبسباوم، «لم يجدوا، أو بدأوا يجدون

(12) بيدوت شاكرابرتي، السياسة والمجتمع الهندي منذ الاستقلال،

Bidyut Chakrabarty, *Indian Politics and Society since Independence. Events, Processes and Ideology*, Londres/New York, Routledge, 2008.

(13) ر. غوها، «سيطرة من دون هيمنة وتأريخها»، من ضمن دراسات التّابع، مرجع سبق ذكره، المجلّد السادس، 1989.

للتوّ لغة خاصّة بهم للتعبير عن تطلّعاتهم»⁽¹⁴⁾. يقف غوها في مُواجهة مباشرة مع الخيارات النظريّة لهوبسباوم، الذي يعتبر أنّ ما يخرج عن إطار المؤسّسات الحديثة يخرج عن السياسة. أمّا بالنسبة إليه، فعلى العكس من ذلك، المطلوب أن نبيّن أنّ الانتفاضات ليست «خارجة على وعي الفلاح»⁽¹⁵⁾، وهي طريقة للقول إنّها تنتمي إلى مُمارسة سياسيّة واعية تماماً.

هذا الاهتمام بالبُعد السياسي لأعمالٍ كانت في ما مضى تُعتبر أنّها لا تمتّ إلى السياسة، سوف يُفتح من البوّابة الهنديّة على تاريخ متعدّد للسلطة. يشير غوها بالتأكيد إلى الإطار السياسي الجديد الذي زرعه الاستعمار والرأسماليّة البريطانيّة في الهند: أحزاب وطبقات اجتماعيّة، وُصحف، وما إلى ذلك، استخدمتها النّخب في حزب المؤتمر للمُطالبة بالاستقلال. لكنّه يرفض اعتبار أنّ الصراعات خارج هذا الإطار كانت غير سياسيّة أو ما قبل سياسيّة. بل إنّها شكّلت «منطقة مستقلّة لم تجد أساسها في سياسات النّخبة»⁽¹⁶⁾، منطقة سياسيّة بالكامل، على الرّغم من أنّ وسائل عملها لا تتطابق مع وسائل الطبقات الحاكمة. هكذا يصبح التاريخ السياسي للهند تاريخاً مزدوجاً: فإلى سياسة النّخب التي هي ثمرة العولمة والحداثة الأوروبيّة والرأسماليّة، تُضاف سياسة

(14) إريك هوبسباوم، المتمرّدون البدائيون: دراسات في أشكال قديمة اتّخذتها الحركات الاجتماعيّة في القرنين التاسع عشر والعشرين.

E. Hobsbawm, *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester, Manchester University Press, 1959.

(15) ر. غوها، «نثر مكافحة التمرد»، ضمن دراسات الثّابع، مرجع سبق ذكره، المجلّد الثاني، 1983.

(16) المرجع نفسه، «في بعض جوانب تأريخ الهند الاستعماريّة».

تابعة، لها مَراجعتها وصياغاتها الخاصة. يقوم مشروع «دراسات التّابع» بالتحديد على الكشف عن هذه «المنطقة المستقلّة» وهذا «الوعي» بما لهما من منحى سياسي أصيل.

سيكون لتعددية تواريخ السلطة ثلاثة مفاعيل على الأقلّ على الانتشار العالمي لـ «دراسات التّابع». بداية، لدى الكلام على «وعي» المهّمّش، سيعرّض غوها نفسه لنقدٍ ما بعد الحداثة الذي أخذ عليه (كما سنرى مع سبيفاك) استخدامه مفهوماً إشكالياً، إذ إنّ جزءاً كبيراً من الانتقال الأميركي سيأخذ شكل محاولة لتجاوز ما سيبدو وكأنّه معضلات نظريّة طبعت الفترة الأولى من «دراسات التّابع». علاوة على ذلك، من خلال مُعارضة الماركسيّة التقليديّة، يُسهم غوها في تعميق الهُوّة مع عدوٍ من متبني الخطابات العالَمانيّة الكلاسيكيّة الذين كانوا يعتبرون هذه المراجع محوريّة. وأخيراً، سوف يفتح في الواقع على برنامجين بحثيين: فالدراسات التي تتناول المهّمّشين هي في الواقع تاريخ المحكومين بقدر ما هي تاريخ المجموعات والأطر السياسيّة التي مارست هذه الهيمنة، أي التاريخ النقدي للأمة والنّخب الوطنيّة الهنديّة.

من اللافت حقّاً أن نرى في المجلّد الأوّل من دراسات التّابع، أنّ غوها يتحدّث عن النّخب الهنديّة أقلّه بالقدر ذاته الذي يتكلّم فيه على التابعين. هذا التحيز ينبع منطقياً من تحليلاته للتاريخ التعدّدي للسلطة في الهند. إذا كان هناك من حيّز مستقلّ لسياسة التابعين، فذلك لأنّ البورجوازيّة الهنديّة لم تنجح في الإمساك بالفضاء الأيديولوجي للأمة بالكامل، بحيث إنّ هناك مساحاتٍ واسعة من العمل السياسي لم تخضع للمنطق المُهيمن للمستعمر أو للسياسات الهنديّة التي

أعقبته. ولن يوضح غوها بالكامل المفاعيل النظرية لهذه المنظومة إلا عندما تحدّث في العام 1986 عن «السيطرة من دون هيمنة»⁽¹⁷⁾. وهو استطاع، واضعاً في خلفيّة تحليله نظرية غرامشي، أن يفترض أنّه إذا كانت النّخب الهندية قد سيطرت فعلياً على التّابعين، فإنّها مع ذلك لم تتمكّن من بسط هيمنتها عليهم، ولم تنجح، كما حصل في أوروبا وفقاً لغرامشي، من مضاعفة سلطتها المادية والاقتصادية بإضافة بُعد ثقافي ورمزي يجعل التّابعين يعترفون بشرعية الحاكمين (وبالتالي فإن هؤلاء المحكومين يتّجهون إلى الاعتراض على النظام المهيمن من خلال دلائل موجودة في بنية هذا النظام بالذات). لا شيء من هذا القبيل في الهند، وفقاً لغوها، حيث «السيطرة في السياق الاستعماري لم تتوصّل إلى الهيمنة». إنّ استقلالية وعي التّابعين تتمثّل في الواقع بممارسة المقاومة من طرف رعايا لم يخرطوا بشكل كامل في النظام المهيمن.

هكذا فتح هذا التوجّه خطأً بحثياً حول النّخب الهندية و«الفشل الهيكلي للمشروع التاريخي للبورجوازية» في أن تملأ الفضاء السياسي برمته وفقاً للمعايير الخاصة بها، وهو نهجٌ بحثي تعمّق في الثمانينيات والتسعينيات، إلى درجة أنّ بعضهم راح للمفارقة ينتقد التراجع في وجود التّابعين في دراسات التّابع⁽¹⁸⁾. إلا أنّ هذه الأفكار كانت موجودة بالفعل في البحوث التي صدرت في العام 1982، وفيها يشير غوها إلى فشل مزدوج: «فشل البورجوازية الهندية في التكلّم نيابةً عن الأمة بأكملها و«الفشل التاريخي للأمة في أن تحقّق ذاتها». فمشروع

(17) ر. غوها، «سيطرة من دون هيمنة وتأريخها»، مقال سبق ذكره.

(18) س. سركار، «تراجع وجود التّابعين في دراسات التّابع»، مقال سبق ذكره.

«دراسات التابع» منذ انطلاقة كان يشكك بالأهمية السياسيّة والعلميّة للإطار الوطني. وكان يتمحور حول تساؤل ما بعد وطني لا بدّ أن نلاحظ تقاربه مع موقف غوها، غير المتماهي مع الدولة القوميّة الهنديّة، وهو توجه سوف يتعرّز بقدر ما كان يتمّ الانزلاق باتجاه تلك الأماكن العالميّة التي تجسّدها جامعات أميركا الشماليّة.

وأخيراً، في هذا أيضاً، ستكتسب أعماله بُعداً نقديّاً في ما يتعلّق بنظام الخطاب الغربي. فالتشكيك بالتأريخ السائد كان يترافق مع تشكيك بالموضوعات والأطر السياسيّة التي تدعم بنيته الأساسيّة. في سعيه للعثور على أثر التابعين، كان غوها يقوم بتفكيك تاريخ فريد للسلطة، قائم على تساؤلات وتصنيفات مأخوذة عن التجربة الأوروبيّة. لم يكن يُبطل تاريخاً غير قادر على فهم أشكال تسييس التابعين فحسب، وإنّما يتساءل عن الأسباب الكامنة وراء هذا التعامي، والذي كان في المقام الأوّل يعود للموقع الذي يحتلّه التاريخ كاختصاص في عمليّة الإبداع الوطني الممسوك من التّخب في الهند؛ ذلك أنّ التاريخ كعلم، كان يدعم النظرة لأمة هنديّة مُتجانسة. ومن خلال إظهاره أنّ الأمر لم يكن على هذا النحو، فتح غوها الباب أمام التفكير بالتعاطي مع التاريخ خارج السياقات الغربيّة^(٩٩)، عبر تطويره لفكرة ترى أنّه إذا لم تكن السياسة والأمة في الهند على الحال التي هُما عليه في الغرب، يتوجّب حينذاك اللّجوء إلى شكلٍ متجدّد من التحليل التاريخي. بكلّ حال، إنّ عدداً من مقالاته تذهب في هذا المنحى، وهو لا يتردّد، على سبيل المثال، في أن يقترح ثنائيات مفاهيميّة حيث يتمّ ربط مفاهيم تقليديّة من التأريخ

(٩٩) غالباً ما ننسى أن أحد مقالاته التي تُذكر كثيراً حول السيطرة والهيمنة، يعتبر علانيّة من عنوانه عن بُعد تفكير معرفي حول وضعيّة اختصاص التاريخ؛ أنظر ر. غوها «سيطرة من دون هيمنة وتأريخها»، مقال سبق ذكره.

السياسي الغربي بمفاهيم مُستقاة من التراث الهندي («التقدم/ دارما»، «الطاعة/ بهاكتي»، «المعارضة الشرعيّة/ الاحتجاج الدارمي»، وما إلى ذلك⁽²⁰⁾). وهكذا، من النصوص الأولى لغوها، هناك نزعة ليس للتساؤل حول الموضوعات الكلاسيكية للتاريخ السياسي الأوروبي فحسب، وإنما أيضاً للتشكيك بفكرة التأريخ الأوروبي الشامل بالذات، وهي نزعة سوف تجد مُتابعة لها كما سنرى وكلّ على طريقته، في الدعوة لترتيب أوروبا لدى شكاربارتي، أو التأمّلات حول التآكل المُلازم للتاريخ والأمة لدى براكاش أو تشاترجي. يبقى أنّه من أجل أن نفهم لماذا تطوّرت هذه الاتجاهات لتُلاقى المشروع الأوسع لدراسات ما بعد الكولونياليّة، من الضروري أن نفهم كيف أنّ الالتفاف الأميركي سيعمل في آن على مُتابعة عددٍ من التوجّهات في النقاش الإنكليزي وتحويلها.

من غياتري سبيفاك إلى إدوارد سعيد: نحو إعادة قراءة أميركيّة لمشروع «التابع»

من المؤكّد أنّ غياتري شكارافورتى سبيفاك هي التي قامت بالدور الأكثر حسماً في دمج مشروع التابع بالدراسات ما بعد الكولونياليّة الأميركيّة. إنّ سبيفاك، المفكّرة البنغاليّة المُقيمة في الولايات المتحدة، والمتخصّصة في الأدب، هي من ناحية الانتماء الجغرافي كما من ناحية التخصص، بعيدة عن النواة الأصليّة لـ«دراسات التابع». وهي لم تلتحق بهذا المشروع إلّا في العام 1985 عند نشر المجلّد الرابع الذي كان من المُفترض أن يعطي نبضاً جديداً لمجموعة كانت ستقتصر على ثلاثة مجلّدات فقط. وقد أشار غوها في المقدّمة التي كتبتها إلى النجاح والجدل الذي أعقّب الأعداد الأولى. وأتت الأعداد

(20) حول ما يسمّيه غوها «اصطلاحات السيطرة والإخضاع»، أنظر المقال السابق.

الجديدة لتجسّد الرغبة في مواصلة النقاش، مع بثّ روح جديدة في التوجّهات. وهو أعلن أنّ «كاتبين ذات مكانة دولية» ينضمّان إلى فريق العمل (فضلاً عن سبيفاك، كان المقصود برنارد كوهن Bernard Cohn، وهو مؤرّخ وعالم في أنثروبولوجيا الهند من جامعة شيكاغو)، الأمر الذي كان يؤشّر للأمركة المتدرّجة للنقاش. من هنا، فإنّ سبيفاك، وهي امرأة وأستاذة أدب و«أميركيّة»، سوف تُسهم في إعادة توجيه إشكاليات «دراسات التابع» نحو المسائل الجندريّة وقضايا التناض، وتطعيمها بالمراجع التي حوّلت، منذ سنوات عدّة، العلوم الإنسانيّة الأميركيّة. وهي أيضاً التي ستقيم الرابط مع إدوارد سعيد، زميلها في جامعة كولومبيا، ما كرّس تحوّل «دراسات التابع» إلى الفضاء الأميركي وانخراطها في التساؤلات ما بعد الكولونياليّة.

غياتري شاكرافورتى سبيفاك⁽²¹⁾ Gayatri Chakravorty Spivak

وُلدت غياتري شاكرافورتى (اتّخذت اسم سبيفاك بعد زواجها) في كلكتا في العام 1942 في عائلة بنغاليّة متوسّطة تنتمي إلى طبقة البراهمة

(21) فضلاً عن مقابلة قصيرة مع سبيفاك، في أثناء زيارة لها إلى باريس في العام 2015، استندنا هنا بشكلٍ أساسي إلى مقابلة أجراها معها ألفرد أرتياغا بعنوان «التلاقي على الرّغم من الفروقات»، وأعيد نشرها في كتاب بإشراف دونا لاندري وجيرالد ماكلين:

«Bonding in difference. Interview with Alfred Arteaga», in Donna Landry et Gerald MacLean (dir.), *The Spivak Reader*, Londres-New York, Routledge, 1996.

كذلك عُدنا إلى كتاب أصدره عنها ستيفن مورتون:

Stephen Morton, *Gayatri Chakravorty Spivak*, Londres-New York, Routledge, 2003. وقد استخدمنا في بعض الأحيان عدداً من المراجع البيبليوغرافية التي أشارت إليها سبيفاك في مقالاتها وفي مختلف مقابلاتها، من دون أن ننسى كتاب رولان لاردينوا، *اختراع الهند. بين العلوم الباطنيّة والعلم*.

Roland Lardinois, *L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science*, CNRS éditions, 2007, p. 337 et sq.

العليا (طبقة الكهنوت). تلقى والدها، وهو اختصاصي في التصوير الشعاعي، تعليمه في كامبردج وأنتمت والدتها، بعد زواجها، دراسات في اللغة البنغالية في جامعة كلكتا. وعلى الرغم من انتماء العائلة إلى الشرائح المهيمنة في المجتمع الكولونيالي الهندي، فإن العديد من أفرادها انخرطوا في النقد الاجتماعي ومناهضة الاستعمار (تماشياً مع حركة النهضة البنغالية)، وسيكون لهؤلاء تأثير حاسم على سبيفاك. التحقت بمدرسة إرسالية كاثوليكية تديرها راهبات ينحدرن من قبائل هندية مهتمشة («تابعات، ينتمين إلى أدنى الطبقات الريفية [...] تحولن إلى الكاثوليكية»⁽²²⁾)، وتلقت تعليمها باللغة البنغالية واللغة الإنكليزية، لغة المستعمر التي أتقنتها (نالت عدداً من الجوائز في أثناء دراستها) والتي ستسمح لها بالحصول على درجة البكالوريوس في الأدب الإنكليزي من كلية «البريزيدانسي كوليج» الراقية في كلكتا. وكما كان الأمر بالنسبة إلى غوها، فإن سنوات دراستها هي أيضاً كانت فترة تنشئة سياسية: كلاهما كانا قريبين من الأوساط البنغالية اليسارية (حيث التقيا للمرة الأولى من خلال شخص تربطهما به معرفة مشتركة، رئيس تحرير مجلة «فرونتيرز»، سمر سين Samar Sen). مع ذلك، تنتمي سبيفاك إلى جيلٍ مختلف عن جيل غوها؛ إنها أصغر منه بعشرين سنة، وهي وُلدت في الهند حين كانت لا تزال تحت الحكم البريطاني، لكنها ستحظى بتنشئة اشتراكية خلال سنوات الاستقلال. كما أنّ مسألة الاستعمار، وهي مركزية في أبحاثها، لن تُطرح تماماً بالمصطلحات نفسها، ذلك أنّ انطلاقة سبيفاك المهنية أتت في وقتٍ كانت تتبدد فيه الآمال التي بُنيت على الاستقلال (كانت في الثالثة والثلاثين من عمرها، في العام 1975، حين أعلنت أنديرا غاندي حالة

(22) غياتري سبيفاك، «التلاقي على الرغم من الفروقات»، مقابلة سبق ذكرها، ص 17.

الطوارئ)، الأمر الذي أتاح لها أن تأخذ بسهولة أكبر مسافة معينة من الروايات السائدة عن عملية إنهاء الاستعمار.

وسببتم تعزيز هذه المسافة النقدية بالمسافة الجغرافية. فما إن حصلت سبيفاك على إجازتها في الأدب، حتى التحقت بجامعة كورنيل، وهو اختيار استثنائي بالنسبة إلى طالبة هندية في ذلك الزمن. خلافاً لمعظم مواطنيها، رفضت أن تذهب إلى إنكلترا (على الرغم من إقامة قصيرة في كامبردج) واختارت الولايات المتحدة، في الوقت الذي لم يكن هذا البلد قد رفع فيه بعد القيود عن الهجرة إليه من بلدان آسيا. لذا كانت لفترة طويلة واحدة من الطالبات الهنديّات القلائل في أميركا بضاء بمُعظمها. وقد ضاعفت هذه العزلة أسئلة تتعلّق بالجندر، ذلك أنّ سبيفاك كانت يتيمة الأب، وهي أفادت من الحرية التي منحها لها والدتها كي تذهب لوحدها إلى الخارج من أجل مُتابعة دراستها. فمنذ سنوات تنشئتها الأولى، سلّكت إذاً «مساراً غير معهود»⁽²³⁾، وهو أمر استثنائي بالنسبة إلى ما هو مألوف في الحياة الاجتماعية للنساء في الطبقات المتوسطة، وحتى لدى الطبقات العليا في كلكتا. وسوف تكون هذه الوضعية حاسمة في تشكّل مشروع ما بعد الكولونيالية، الذي احتلّ فيه البعد الجندي موقعاً مركزياً، على الرغم من أنّه لن يتبلور إلّا في الفضاء الأكاديمي الأميركي الذي تدرّجت فيه لاحقاً. بالفعل، بعد أن أمضت سبيفاك عاماً في قسم اللغة الإنكليزية في جامعة كورنيل، التحقت بقسم الأدب المقارن. وهناك التقت بول دي مان Paul de Man، الذي سوف يفرض نفسه كواحد من المهندسين الرئيسيين للحركة التفكيكية/ ما بعد الحداثيّة، والذي سيُشرف على أطروحة الدكتوراه التي أعدّها. وبذلك التحقت بتخصّص طليعي في ابتكار النظريات

(23) رولان لاردينوا، اختراع الهند، مرجع سبق ذكره.

واستيرادها، الأمر الذي وقّر لها المّوارد من أجل تطوير مفهوم جديد للنّص كمكانٍ لتكوين السلطة.

ومع ذلك، وكما هو الحال مع إدوارد سعيد أو تو وايمغ، فإنّ البلورة الفعلية لنقد ما بعد الكولونيالية لم يظهر إلّا في مرحلة ثانية من حياتها المهنية. ففي أثناء إعدادها لأطروحتها، اشتغلت على مسائل كلاسيكية نسبياً. وقد سمح لها موضوع الأطروحة حول أعمال الشاعر الإيرلندي ييتس Yeats، أن تكون مقبولة في الوسط الجامعي حيث كان يُفترض بامرأة أجنبية أن تقدّم ضمانات على تقيدها بالأصول. في الوقت نفسه، من خلال اختيارها لكاتب يقف على حدود لغتين، ويروّج لإحياء اللغة الغيلية الإيرلندية في مواجهة المحتلّ الإنكليزي، كانت سيبفاك تجد في ييتس صدئاً لموقفها الخاص كمتحقفة بنغالية تطبّعت بالإنكليزية (وهو خيار يُمكن أن نُشبّهه باختيار سعيد لكونراد موضوعاً لأطروحته). هذه السنوات من التنشئة أجبرتها إذّاً على تلطيف مواقفها النقدية كي تأتي مقبولة من الناحية الأكاديمية. ومن هذا المنطلق يجب أن نفهم كذلك ترجمتها لكتاب دريدا في علم الكتابة، وهو عمل قامت به استكمالاً لأطروحتها وصدرته بمقدّمة، ما أسهم في شهرتها بعد أن فرض الفيلسوف الفرنسي نفسه كمراجع رئيس في الولايات المتّحدة. فدريدا اليهودي الجزائري الذي تدرّج من خلال مؤسسات النّخبة الباريسية، كان يحتلّ موقع ابن الداخل/الخارج على غرار سيبفاك، التي بقيت طوال حياتها غريبة نسبياً في الولايات المتّحدة (كانت تحمل إجازة الإقامة الدائمة المعروفة بـ «غرين كارد» أو «البطاقة الخضراء»، واحتفظت بجنسيتها الهندية). كما أنّ دريدا وقّر لها العدة النقدية لإعادة قراءة التراث الأدبي الغربي بصورة مُغايرة. فمن خلال التشكيك بتمرّكز لاوعي العقل الغربي، ومن خلال تفكيك النصوص انطلاقاً

من المسكوت عنه أو ما تشي به عَرَضاً، فإنَّ نهج سبيفاك الفلسفي فتح آفاقاً جديدة أمام مثقفة هندية حريصة على تحليل التهميش الذي تُعانيه الأصوات غير الغربية.

بكلِّ حال، شكَّل نُشر هذه الترجمة (1976) قطيعة في مسيرة سبيفاك المهنية. ففيمما بقيت أعمالها حتى هذا التاريخ تتسم بالكلاسيكية نسبياً (بيتس أو مالارميه)، بدأت تُنشر أبحاثاً حول قضايا المرأة، وحول كتابات هنديات⁽²⁴⁾، وبعد ذلك حول قضايا ترتبط بتفكيك النظرية النقدية والماركسيّة وإعادة تركيبها، وكذلك بإمكانية لغت الأنظار إلى أصوات أقلّوية من ضمن مرجعيّات الغرب المعرفية⁽²⁵⁾.

لذلك شكَّل الابتعاد عن الهند مناسبة لإعادة التوجّه نحو مسائل نظرية ونقدية كانت تفرض نفسها في الولايات المتحدة، في السياق السياسي الذي ذكرناه. باعترافها شخصياً، كانت سبيفاك «ستنجز على الأرجح مسيرة مهنية تقليدية ناجحة أكاديمية بريطانية وليس أميركية، وربما كاختصاصية بأعمال بيتس» فيما لو بقيت في الهند⁽²⁶⁾. هذه الملاحظة مُثيرة للاهتمام ليس لما تكتشف من تأثيرٍ حاسم للنظريات الأميركية المختلفة على تساؤلاتها فحسب، ولكن أيضاً لما تكتشف من علاقتها بعوالم ما بعد الاستعمار: فلو أنّها عملت في الهند، من المؤكّد أنّها ستركّز أبحاثها على

(24) غياتري سبيفاك، «دروبادي» لماهاسويتا ديفي،

G. Spivak, «"Draupadi" by Mahasweta Devi», *Critical Inquiry*, vol. 8, n° 2, 1981, pp. 381-402.

(25) غ. سبيفاك، «النسوية الفرنسية في إطار دولي»،

G. Spivak, «French feminism in an international frame», *Yale French Studies*, n° 62, 1981, pp. 154-184.

(26) غياتري سبيفاك، «التلاقي على الرّغم من الفروقات»، مقابلة سبق ذكرها، ص 19.

كاتبٍ هو رجل وإنكليزي. بالابتعاد عن الهند، على العكس من ذلك، انصبَّ اهتمامها على الأصوات النسائية غير الأوروبية. فالانتقال الجغرافي كان مؤاتياً للعودة إلى الذات، على الرّغم من توسّطها لمجموعة من النصوص والمناهج الفكرية الأوروبية والأميركية، التي استخدمتها سبيفاك بقدر ما انتقدتها.

على ضوء هذا الموقف النقدي بين الهند والغرب، تقوّبت من مجموعة «دراسات التّابع» في منتصف الثمانينيات. وقد جدّ اهتمامها بالمسائل النصّية وتمثيل الأقليات صدئ من ضمن أسئلة المجموعة حول تطوير تأريخ المحكومين، بقدر ما أسهم في إعادة توجيه هذه الأسئلة. وفضلاً عن مقالاتها في مجلّات المجموعة، قامت بدورٍ أساس في التقارب مع إدوارد سعيد (الذي كانت تعرفه منذ العام 1974 من دون أن تتعاون معه من قبل). بعد شغلها مناصب عدّة (في جامعات آيوا، تكساس، مينيابوليس)، عُيّنَت سبيفاك أستاذة في جامعة كولومبيا في نيويورك في العام 1987. هذه الالتحاق بجامعة نخبوية، فضلاً عن وجودها في مدينة تُعتبر رمزاً للمدينة الكبرى الدولية، أعطاهَا في النهاية مكانةً عالميّة ووثّق تعاونها مع سعيد، زميلها الفلسطيني. في العام 1988، قام هذا الأخير بكتابة تمهيدٍ لمجموعة مُختارة من مقالات دراسات التّابع التي كان يديرها كلّ من غوها وسبيفاك. وقد آذَن إطلاق هذه المجموعة في الولايات المتّحدة بولادة «دراسات ما بعد الكولونيالية». بحيث راحت التوجّهات التاريخيّة والأدبيّة والنسويّة لمختلف الأفرقاء تُثري إحداها الأخرى وتُسهّم في عمليّات إعادة تشكيل هيمنة الغرب السياسيّة والعلميّة. هذا التقارب في طرْح الأسئلة لم يتحوّل في حقيقة الأمر إلى فرعٍ تخصصي مستقلّ، وإنّما كان بالحري تيّاراً فكريّاً رَفَد العديد من التوجّهات القائمة (في الأدب

والتاريخ، وفي «المجالات الثقافية»... إلخ) وانتشر بسرعة داخل الجامعات الأنغلوسكسونية ثم في سائر أنحاء العالم. ومع ذلك، تابعت سبيفاك برنامج عملٍ خاصاً بها: فهي من مواقعها كمُنظرة أدبية، وامرأة مهتمة بالسياسة، ومربية، ومترجمة أيضاً، نوّعت في دراساتها حول وضع الأقليات. وهكذا تحدّث واقع الحال المفروض أكاديمياً، حتّى لو بدا الأمر وكأنّها في انفصالٍ دائم، حتّى عن أهل الفكر التي كانت مع ذلك قريبة منهم. وقد مرّت علاقتها بسعيد بشيء من البرودة إثر خلافٍ حول السياسة الهندية⁽²⁷⁾، وهي انتقدت بشدّة تيّار ما بعد البنيوية والحركات النسوية الأوروبية، على الرّغم من أنّها هي التي أدخلتها إلى الولايات المتحدة⁽²⁸⁾. كما أنّ إعادة قراءتها للماركسية بدت على كثير من الشطط بنظر قسمٍ من أهل اليسار الهندي والدولي⁽²⁹⁾. حتّى أنّ تعاونها بالذّات مع مجموعة «دراسات التّابع» لم تُكن خالية من الاحتكاكات، نظراً لأنّها اقترحت قراءة «عكس التّيّار» كانت تشهد على تشكيكها بالعديد من توجّهات المجموعة. وهذا ما سوف يُظهره كذلك مقالها الشهير «هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟»⁽³⁰⁾، حيث

(27) سبيفاك، «التفكير في إدوارد سعيد، صفحات من سيرة»،

«Thinking about Edward Said. Pages from a Memoir», *Critical Inquiry*, vol. 31, n° 2, 2005, p. 521.

(28) سبيفاك، «النسوية الفرنسية في إطار دولي»، مقال سبق ذكره.

(29) أنظر على سبيل المثال، «ماركس بعد دريدا»، من ضمن كتاب وليام كاين (إشراف)، *مُقاربات فلسفية للأدب*.

«Marx after Derrida», in William E. Cain (dir.), *Philosophical Approaches to Literature. New Essays on Nineteenth and Twentieth Century Texts*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1983.

(30) تعود النسخة الأولى لهذا النّص الذي أُعيد نشره مراراً إلى العام 1985 (تاريخ بدء تعاون سبيفاك مع مجموعة دراسات التّابع). أنظر، «هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟»، «Can the subaltern speak? Speculations on widow-sacrifice», *Wedge*, n° 7-8, pp. 120-130.

خلصت إلى إنه من المستحيل إبراز وإعلاء صوت التابع ويبدو أنها، أقله بشكل غير مباشر، تستبعد إمكانية قيام تاريخ تابع.

تضمن إسهام سبيفاك في مشروع «دراسات التابع»، فضلاً عن مقال مخصص للروائية ماهاسويتا ديفي في المجلد الخامس، محاولة نظرية حول مشروع تأريخ التابعين بالذات⁽³¹⁾. من خلال إشارتها، بدءاً بالعنوان، إلى أنها تنوي «تفكيك التأريخ»، لم تخف سبيفاك نواياها في غربة أعمال زملائها الهنود على ضوء منهج دريدا التفكيكي، والقيام بقراءة نقدية أصبحت من المتخصصين فيها. في الوقت الذي يمكننا أن نقدّم عدداً من الأطروحات عن هذا النص المكثف، بوسعنا كذلك أن نبين أنه أتى في وقت كان التوجه الذي اتّخذه مؤرخو التابع يثير العديد من المشكلات، وقد تمكّنت سبيفاك من أن تقترح حلولاً لها. إنّ إعادة تصويب الاتجاه الأميركي لدراسات التابع، وبقدر ما نجمت عن وجود المثقفين الهنود في جامعات الولايات المتحدة، تجد أساسها في الصعوبات والانتقادات التي واجهتها بمجرد نشر المجلدات الثلاثة الأولى.

إنّ تحليل سبيفاك يقوم على فهم التابعين «ضدّ التيار»، وهو مصطلح تستخدمه بشكل متكرّر. ولكنّه في هذا المقال، يأخذ معنى أكثر دقة، إذ إنّ سبيفاك تعتزم إعادة قراءة التابعين «بعكس منظورهم» وإبراز معنى غير ملحوظ في نصوصهم. لهذا، تقترح «جذبهم إلى ناحية التفكيك»، وإعادة البحث في الإطار النظري لأعمالهم. أولى الانتقادات

(31) غ. سبيفاك، «دراسات التابع: تفكيك التأريخ».

G. Spivak, «Subaltern studies: deconstructing historiography», *Subaltern Studies*, op. cit., vol. IV, 1985.

التي وجهتها تتمحور حول مصطلح «التابع». لقد قلنا من قبل إنّ تأثير غرامشي في كثير من الأحيان على غوها وزملائه كان في الواقع أكثر تعقيداً. فعند تحديده لهذا المصطلح في مقدّمة المجلّد الأوّل، لم يُشر غوها هو نفسه إلى الفيلسوف الإيطالي وإثما إلى قاموس أكسفورد الموجز، واكتفى بتعريف عام جدّاً («شخص في مرتبة مُتدبّية»، «صفة التبعية [...] من حيث الفئة أو الطبقة أو السنّ أو الجنس أو الموقع»). وربّما لعدم شعوره بالرضى، عاد لاحقاً إلى هذه المسألة لكي يقدّم تعريفاً للتابعين على أنّهم «الاختلاف الديموغرافي بين مجموع السكّان الهنود وأولئك الذين وصفناهم بالنّخبة»⁽³²⁾. بعبارة أخرى، يُعتبر تابعا كلّ شخص لا ينتمي إلى النخبة.

لم يتناول انتقاد سبيفاك مباشرةً عدم الدقّة في مثل هذه العمليّة، لكنّها استعارت صيغة نموذجيّة من دريدا، تقترح أن نقرأ من خلالها لعبة الاختلاف، بحيث ننقل من «اللغة الظاهرية للتقدير الكمّي- الاختلاف الديموغرافي» إلى «الاختلاف» الديموغرافي، ما يفتح الطريق أمام حركة تفكيكيّة. لذلك دعت إلى التّظر إلى التابع على أنّه اختلاف - أي كعمليّة وكعلاقة، وليس كموضوع يتحلّى بجوهر - فاتحة بذلك الطريق أمام انتقادٍ ثانٍ ضدّ غوها. فهذا الأخير أخذ على عاتقه بالفعل مهمّة نبش وعي للتابع أهمله التأريخ الرسمي. فمن وجهة نظر مُترجمة دريدا، كان ذلك بمثابة الوقوع الفظّ في «ميتافيزيقيا الوعي»، في اختلالٍ صارخ مع ما علّمتنا إياه العلوم الإنسانيّة المُختلفة. من خلال توجيهها القلّامة لمؤرّخي التابع بالعمل استناداً إلى مفاهيم بالية،

(32) ر. غوها، «في بعض جوانب تاريخ الهند الاستعماريّة»، مقال سبق ذكره، ص 8.

تخّطت سيفاك في موقفها عمليّة التشكيك بأحد الأهداف الرئيسة للحركة. بل هي أطاحت كذلك بالموضوع الأساسي بالذات: لم يُعد من الممكن تصوّر التّابعين كمجموعة من الأفراد الذين يمتلكون مميّزات ووعياً خاصاً بهم، وإتّما تدعو للنظر إليهم كمكوّنات «من ضمن شبكة هائلة (نص، بالمعنى العام) من الخيوط المُتشابكة التي يُمكن أن نسقّيها سياسة، أيديولوجيا، اقتصاد، تاريخ، جنس، لغة، وما إلى ذلك». فالّتابع، كأّي شخص آخر، يظهر في ضوء التفكيكيّة وكأّنه مكوّن لا محالة من عدد لا حصر له من المحدّدات (إنّّه أشبه بـ«حبكة»، بالمعنى الأصلي لكلمة *textus* اللّاتينيّة). في هذه التعدّدية غير القابلة للتبسيط، من غير المجدي إذاً أن نُحاول تحديد وعي أو صوت تابعٍ متفرّد. على العكس من ذلك، تقترح سيفاك على زملائها المؤرّخين أن يدقّقوا في تجلّياتها المتعدّدة والمتشظّية: التّابع ليس شخصاً قائماً بذاته يُمكن حصر إرادته السياسيّة المتأصّلة، بل هو «شخص متكوّن»، وهو حصيلة التعدّد (السياسة واللّغة، وما إلى ذلك) الذي يقوم بتشكيله لاحقاً (وبشكل غير مقصود إلى حدّ ما) كحالة.

ومع ذلك، فإنّ إعادة القراءة التفكيكيّة التي قامت بها سيفاك لم تتّسم بالسلبية البحتة. فهي من خلال اعتمادها «التفكيك الإيجابي» الداريني، تنفّذ في الواقع خطّة لإعادة بناء تاريخ تحرّري للتبعيّة. فالتخلّي عن الفكرة القائلة إنّ جوهر التّابع يُمكن استخراجه وتثبيته يعني أيضاً العزوف عن السيطرة عليه عن طريق تحويله إلى هويّة محدّدة. ينطوي التخصّص التاريخي بالفعل على المُجازفة بمحض التّابع حقيقة، في علاقة غير مُتماثلة حيث يُهيمن المؤرّخ على التّابع عن طريق إعطائه جوهرًا. فالَمعرفة هي دائماً شكّل من أشكال السلطة،

وهي فكرة تعبّر عنها سبيفاك عندما ترى في تدخلها وسيلة «لإبعاد المجموعة عن المسار الخطر الذي يقوم على ادعاء بلورة معرفة/ حقيقة التابع ووعيه». على العكس من ذلك، فإنّها تُراهِن على أنّ تاريخاً آخر للتابعين هو مُمكن، شريطة أن نتخلّى عن فكرة التابع الذي يمتلك وعياً وصوتاً يتّسمان بالتجانس. من خلال تفكيك التابع، يعطي الباحث لنفسه إمكانيّة صنّع تاريخ له، وفي الوقت نفسه تحييد علاقة السلطة بموضوعها.

فنقدنا إذاً لا يُبطل مشروع «دراسات التابع»، وإنّما هي تشجّع على إعادة إدراجه في فضاء معرفي جديد، هو أيضاً حيز سياسي جديد. نستخدم سبيفاك بشكلٍ خاصّ مفهوماً سينتكرز بكثرة في نصوص أخرى - الجوهريّة الاستراتيجية - داعيةً إلى التعامل مع مصطلح التابع من خلال «الاستخدام الاستراتيجي للجوهريّة الوضعيّة، بدافع من مصلحة سياسة واضحة». بذلك، يجب أن نعي أنّ هناك منفعة سياسيّة بتوحيد الجماعات الواقعة تحت الهيمنة من ضمن فئات مُتجانسة («التابعون»، «النساء»، «الأقليات العرقية» إلخ)، على الرّغم من هذا التجانس غير الموجود في الواقع. فإضفاء طابع جوهريّ يكون حينذاك بهدف استراتيجي، بحيث يجعل من المُمكن إعطاء وجود وإبراز دورٍ لأشخاص من خلال علاقة سياسيّة. في وقت كان الفلاحون والطبقات الدنيا في الهند يحشدون طاقاتهم لتوسيع مروحة حقوقهم الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة⁽³³⁾، وفي وقت كانت موجات التحرّر

(33) بربرة وتوماس ماتكلف، تاريخ موجز للهند الحديثة،

Barbara et Thomas Metcalf, *A Concise History of Modern India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 296 et sq.

الاقتصادي المُختلفة في مجمل بلدان الجنوب تدفع باتجاه إعادة التفكير بعمق بأشكال المُقاومة (بعد أن خُصّصت سبيفاك العديد من النصوص لهذه المسائل)، ندرك لماذا حرصت سبيفاك على عدم تحييد القوّة السياسيّة للمشروع من خلال إعادة قراءته في ضوء التفكيكية. وفي نهاية المطاف سوف تتبَيّ البُعد السياسي لـ دراسات التّابع، بعد أن أعلنت في جملة ذات أسلوب معقّد يميّزها:

«من خلال قراءة دراسات التّابع بعكس منظورها، أقترح أن يُعاد إدراج تبعيّتها الخاصّة، حين تُطالب بموقع الفاعل بالنسبة إلى التّابع، وكأّها استراتيجية صالحة لعصرنا».

تفكيك، ولكن أيضاً تضامن سياسي مع مجموعة «دراسات التّابع»: إنّ نصّ سبيفاك يذهب في اتّجاهين، ما يُعطيه فُرادة من ضمن العمليّات النقديّة التي تعرّضت لها المجموعة في الحقبة نفسها. وهو يسعى في الواقع إلى تقديم توجّهات جديدة، في الوقت الذي كان آخرون يشجبون المشروع بعنف أكبر. فالتمهيد الذي كتبه غوها للمجلّد الرابع يُشير بوضوح إلى السجلات العنيفة التي أعقبت صدور المجلّدات الثلاثة الأولى⁽³⁴⁾. وهنا، يُمكننا أن نحصر على الأقلّ ثلاثة أنواع من الانتقادات التي وُجّهت في تلك السنوات إلى الباحثين في دراسات التّابع. التّوع الأوّل من النقد أتى من جيلٍ شاب قوامه من اختصاصيّ الهند الذين تابعوا المشروع باهتمام ولكنهم بدأوا يتساءلون عن

(34) «نحن لا نحاول تجنّب النقد ولا نخشى الرّد على من يوجّهونه إلينا. ببساطة، في كلتا الحالتين، نريد أن نتأكّد من أنّه نقد بناء، وغير مُعادي، ويتّجه بجديّة نحو تبادلي واع يهدف إلى إعطاء المزيد من الغنى لتبادل الحجج وليس تدميرها من خلال أحكام قاطعة».

المآزق التي يُخشى أن يعلق في شباكها. والنص الذي نشرته روزاليند أوهانلون، المؤرّخة البريطانية الشابة المتخصصة بالهند الحديثة (أنجرت مسيرتها المهنية في جامعة كامبردج، ومن ثم في جامعة أكسفورد) هو خير من يمثل هذا التوجّه⁽³⁵⁾. من خلال اعتمادها تحليلاً منطقياً يتلاقى مع منطق سيفاك في بعض الأحيان، تشير أوهانلون إلى كيف أنّ شخصية التّابعين توشك أن تتحوّل إلى جوهر مستقلّ في العديد من الإسهامات، إلى درجة أنّها قد تشكّل حقلاً اجتماعياً وسياسياً شبه مستقلّ.

ومع ذلك، لا تستنتج أوهانلون البتّة خلاصات سيفاك الفلسفيّة. بالنسبة إليها، فإنّ مشكلة تأريخ التّابع تكمن للمفارقة في أنّه يجعل من الصعب إنجاز تاريخ للهند. ليس لأنّه حين نعزل سياسة التّابعين عن بقية المجال السياسي الهندي، نجد أنفسنا عاجزين عن فهم تفاعلات هذا المجال فحسب (تتساءل أوهانلون: «هل يُمكننا فهم التّابعين من دون الأخذ بعين الاعتبار ما يتقرّر في حزب المؤتمر؟». والجواب هو كلا). ولكن أيضاً لأنّ تأريخ التّابع، على الرّغم من أنّه يدّعي تقديم بديل عن الروايات الغربيّة، يُعيد بشكلٍ خفيّ إدخال شخصية نموذجيّة للإنسانية الغربيّة، تلك التي تعود إلى التّابع المتحوّل إلى موضوع للتاريخ، ويملك وعياً وإرادة يعودان له تخصّصاً. فدراسات التّابع، وقد دهمتها فلسفة التاريخ الغربي، وجدت نفسها في الواقع غير

(35) روزاليند أوهانلون، «استعادة الموضوع. دراسات التّابع وتاريخ المقاومة في جنوب آسيا الاستعماريّة».

Rosalind O'Hanlon, «Recovering the subject. Subaltern studies and histories of resistance in colonial South Asia», *Modern Asian Studies*, vol. 22, n° 1, 1988, pp. 189-224.

قادرة على فهم ما يشكّل خصوصيّة التنظيم السياسي في بلدٍ غير غربي مثل الهند.

إلى هذا النوع من النقد، أُضيف توجّهان آخران. أولاً الماركسيّون، الذين رأوا في مشروع «دراسات التّابع» انحرافاً عن الأدوات النظريّة للماديّة التاريخيّة وخيانة للنضالات السياسيّة. في الهند، تمّ التعبير عن هذا النقد، من بين منصّات أخرى، على صفحات «المجلّة الاقتصاديّة والسياسيّة الأسبوعيّة» *Economic and Political Weekly*. كما واكب هذا الاتجاه النقدي مؤرّخون من أمثال سوميت سركار، وهُم تركوا المجموعة بعد أن أخذوا عليها عدم اهتمامها بالانتفاضات الشعبيّة⁽³⁶⁾، وانضمّ كذلك على مستوى عالمي، بفضل تدويل الشبكات الماركسيّة كل من بول براس⁽³⁷⁾، عارف ديرليك، وفي وقت متأخّر فيفاك شيبّر⁽³⁸⁾، وهؤلاء كانوا يتشاركون بالفكرة القائلة إنّ «دراسات التّابع» ضحّت بالتحليل الطبقي والمحدّدات الاقتصاديّة على مذهب الدراسات الثقافيّة، وبالتالي، تخلّت عن معنى التاريخ والمنطق الصراع. وأخيراً، إلى هؤلاء المثقّفين الراديكاليّين انضمّ مؤرّخون كلاسيكيّون، غالباً ما كانوا يدورون في فلك جامعة كامبردج، وكان لجماعة «دراسات التّابع» معهم سجلات في بداياتهم المهنيّة. هؤلاء كانوا يرون في عمل زملائهم الهنود محاولة فاشلة لتجديد التأريخ الهندي. وقد انتقدوا،

(36) سوميت سركار، «تراجع التّابع في دراسات التّابع»، سبق ذكره.

(37) توم براس، «الاقتصاديّون الأخلاقيّون، التّابعون، الحركات الاجتماعيّة الجديدة...»، Tom Brass, «Moral economists, subalterns, new social movements, and the (re-) emergence of a (post-) modernized (middle) peasant», *The Journal of Peasant Studies*, vol. 18, n° 2, 1991, pp. 173-205.

(38) فيفاك شيبّر، نظريّة ما بعد الكولونياليّة وشيخ رأس المال، سبق ذكره.

على وجه الخصوص، البون الشاسع بين ما رأوا فيه تنظيراً مُبالغاً فيه في أطروحاتهم وضعف النتائج العملية. كما أنّهم أخذوا عليهم كذلك عدم تحاورهم بما يكفي مع نماذج أخرى من التاريخ بما يخدم عملهم بشكلٍ أفضل. يقول كريستوفر بايلي في هذا الخصوص:

«إذا كان بالإمكان إعادة صياغة العديد من الأعمال العالية الجودة التي نجدها في دراسات التابع لمطابقتها مع نماذج أخرى من التاريخ، فإنّ شيئاً آخر في غاية الأهمية سوف يبصر النور»⁽³⁹⁾.

وأخيراً، هناك نقد ثالث يتقاطع فيه العديد من هذه التّيارات: لقد أهمل مؤرّخو التابع بشكلٍ منهجيٍّ أولئك اللّواتي يشكّلن نموذج التابع بامتياز، أي النساء. لم يقتصر الأمر على أنّ معظم أفراد المجموعة من الذكور قبل انضمام سبيفاك، بل تركّزت أعمالهم على أحداثٍ كان الفاعلون فيها من الذكور، فيما النساء في أحسن الأحوال اكتفين بالقيام بدور المساعد في النضالات. وقد شكّلت هذه النقطة موضوع نقدٍ قاسٍ من قبل سبيفاك، حين أكّدت أنّ «التابعين والمؤرّخين، وهُم جميعاً من الرجال، يتشاركون بالنظرة ذاتها إلى الجنس المُنجب وكأنّه نوعٌ مُنفصل يكاد أن يكون مُندمجاً، إذا لم يكن غير مندمج البتّة بالمجتمع المدني». وسرعان ما وُجدت هذه الملاحظة النقدية آذاناً صاغية، بحيث انضمت نساء عدّة إلى المجموعة (إندرا ني تشاترجي Indrani Chatterjee، بانيرجي دوبي Banerjee I. Dube، شاي

(39) كريستوفر بايلي، «التجمّع حول التابعين»؛ أُعيد نشره لدى فيناياك شاتورفيدي، رسم خريطة دراسات التابع وما بعد الكولونيالية، سبق ذكره.

Christopher A. Bayly, «Rallying around the subaltern», *The Journal of Peasant Studies*, vol. 16, n° 1, 1988.

مايارام Shail Mayaram، تانيكا سركار Tanika Sarkar، روزماري صايغ Rosemary Sayigh، جولي ستيفنز Julie Stephens، سوزي ثارو Susie Tharu)، وأُدرجت مسألة الجنسانية بشكلٍ أكثر انتظاماً في البحوث، بدءاً من تلك التي أنجزها غوها بالذات، ومن بينها مقال من بين أهم مقالاته، بعنوان «موت شاندر»⁽⁴⁰⁾، وفيه يتناول موت امرأة هندية إثر محاولة إجهاض فاشلة، ويُمكن النَّظر إليه كردّ على ملاحظات كانت سيفاك مع آخرين قد وجَّهتها إليه.

هذا الاستحضار السريع للنقد الذي انتشر في منتصف الثمانينيات يُساعد في التعرّف إلى دور سيفاك وكيف أثَّرت في انتقال المشروع جزئياً إلى الولايات المتحدة. من خلال تبسيط المناقشات إلى حدٍّ كبير، اتَّهم القائمون على «دراسات التَّابع» ببناء منظومة نظريّة مُتكاملة لم تنجح في أن تستوعب التَّابع في الهند، بحيث أعطوه ماهيّة خاصّة، وقطعوه عن تاريخ النضالات العالمي، وتجاهلوا بعض الشخصيات التي تمثّل التهميش بامتياز، مثل النساء. هكذا وجدوا أنفسهم على «مفترق طرق»⁽⁴¹⁾، على حدّ قول واحد منهم: إقما إدماج أعمالهم في تيارات تاريخيّة كلاسيكيّة (كما كان يدعو بايلي) في محاولة لإنقاذ المادّة التي جمعوها والتي تتَّسم بالغنى في كثير من الأحيان.

(40) ر. غوها، «موت شاندر»، من ضمن دراسات التَّابع، المجلّد الخامس، 1987.

R. Guha, «Chandra's death», in R. Guha (dir.), *Subaltern Studies*, op. cit., vol. V, 1987.

(41) ديفيد هارديمان، ذكره ديفيد لودّان (إشراف)، قراءة دراسات التَّابع. التاريخ النقدي والمعنى المُتنازع عليه وعولمة جنوب آسيا.

David Hardiman, cité dans David Ludden (dir.), *Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*, Londres, Anthem Press, 2002, p. 9.

أو تحسين توجهاتهم بطريقة تمكّنهم من التغلب على المشكلات المطروحة وإعطاء معنى أقوى لفكرة التابع. وحين اقترحت سبيفاك شكلاً من أشكال التاريخ المتجدّد، يولي اهتماماً بالنساء، ويعتمد تنظيراً متطوراً للغاية، فإنّها كانت تؤشّر تحديداً إلى الحلّ الثاني، لكونه يُعتبر حلّاً مُرضياً ولا يستوجب عزوف المشروع عن روحية مُنطلقاته الأصليّة. فهي فتحت «دراسات التابع» على الولايات المتّحدة وعلى منظومة نظريّة متطورة. بالمعنى الأكاديمي، بالنسبة إلى الباحثين في شؤون التابع والمُتواجدين في الجامعات الطرفيّة نسبياً، كان دعم الزملاء الذين ينتمون إلى جامعات أميركيّة كبرى مهماً في مواجهة الانتقادات (كامبردج، كلكتو أو دلهي) التي كانت تعتمد على دعم مؤسسات قويّة. لذا يجب النّظر إلى تدخّل سبيفاك كنقطة تحوّل في مشروع كان بحاجة إلى أن يتجدّد في طرّحه للمسائل وأن يجد تحالفات عبر وطنيّة جديدة.

ومع ذلك، فإن نصّ سبيفاك لم يَكن سوى نقطة من لحظات هذا التحوّل. ليس لأنّ العديد من عمليّات إعادة التوجيه النظريّة بين مرحلتين لدراسات التابع كانت ربّما موجودة في الأعمال الأولى التي صدرت (إلى درجة أنّ بعض باحثي التابع يقلّلون من شأن القطيعة بين الدراسات الأنغلو-هنديّة والأميريكيّة)؛ وإنّما، وقبل كلّ شيء، لأنّ هذا النصّ يندرج من ضمن حركة أوسع هدفت إلى دمج «دراسات التابع» في حركة التفكير بوضع ما بعد الكولونياليّة. عند هذا المستوى يجب أن نلتفت بانتباه إلى التعاون الذي قام مع إدوارد سعيد، والذي من خلال إسهامه في تلاقي عمليّات النقد العربيّة والهنديّة، دفع بهذه الأخيرة بشكلٍ دائم إلى الفضاء الأميركي.

في العام 1988، كما سبق وذكرنا، تضافرت جهود غوها وسبيفاك لاختيار نصوص ذات رمزية لمشروع «دراسات التابع»، في مجلد موجه للجمهور الأميركي والغربي⁽⁴²⁾. وقد طلبا إلى زميلهما العربي [سعيد] أن يكتب تمهيداً له⁽⁴³⁾. وكما سوف نبين الآن، هذا النص القصير الذي كتبه سعيد أعاد إدراج «دراسات التابع» من ضمن مشروع نقد ما بعد الكولونيالية العالمي. لكنه حدّد أيضاً عدداً من المَعالِم لما يُمكن/ يجب أن تكون عليه الرؤية العلمية الجديدة، التي تُشكّل بديلاً عن نظرة الغرب. وهو بذلك مهّد الطريق للنقاشات المعرفية التي رافقت المنعطف الأميركي الذي سلكه المؤرخون الهنود، والذي سوف نذكر محتواه في التحليلات التي نختم بها هذا الفصل.

على مستوى أوّل، يشكّل نص سعيد مدخلاً «للقارئ الغربي» إلى تيار فكري غير معروف في حينها خارج أوساط المتخصصين بشؤون الهند. وهو يلخّص بإيجاز أطروحاته وفراذته. ومع ذلك، سرعان ما يبدو أنّه يقوم بأكثر من ذلك. فسعيد كان في العام 1988 في ذروة تألقه. ذلك أنّ صدور كتابه الاستشراق، قبل عشر سنوات، كرّسه كشخصية مركزية للإنسانيات، ولمثقف اليسار الأميركي، وأعطاه نفوذاً وضعه في خدمة «دراسات التابع». فالمقدمة إذاً شكّلت نوعاً من التكريس للمشروع. ولكّنها بذلك حوّلت معنى المشروع الأصلي وأعطته بُعداً عاماً لم يكن يمتلكه بالضرورة من قبل. إنّ نص سعيد هو فعل إنجازي، بمعنى أنّه حين يوصّف «دراسات التابع» كمشروع ما بعد كولونيالي عالمي، فإنّه يرفع من شأنها فعلياً إلى هذه المنزلة.

(42) رناجيت غوها وغياتري سبيفاك (إشراف)، مُختارات من دراسات التابع، مرجع سبق ذكره.

(43) إ. سعيد، «تمهيد»، المرجع السابق.

أخذت إعادة التعريف هذه أشكالاً عديدة. في المقام الأول، يُقيم سعيد استمرارية زمنية بين الفترة الاستعمارية والفترة التي يكتب فيها، مؤكداً أنّ منطق المسارات التي كوَّنت الاستعمار لا يزال قائماً، إذ يقول: «النقطة المهمة تكمن في أنّ التاريخ الهندي لا يزال مستمراً في الحاضر». هذه الفكرة، وإن لم تكن غائبة تماماً عن المجلدات الأولى للمجموعة، فنادرًا ما كان يسلّط عليها الضوء (وبالتأكيد ليس بالمعنى الذي أعطاه سعيد). مع هذا الأخير، على النقيض من ذلك، أصبحت إحدى السمات المميّزة لدراسات التّابع، معزّزة في الوقت نفسه وجود مجال خاصّ للدراسة، «الدراسات ما بعد الكولونيالية». امتدّت هذه الاستمرارية كذلك إلى العمل التاريخي بالذّات، كون سعيد يرى في «إعادة كتابة التاريخ الهندي اليوم، [...] امتداداً للصراع بين التّابعين والتّخبة، بين جماهير العامّة في الهند والراج البريطاني». نحن هنا على عكس الصورة الأولى لمؤرّخ ينكبّ على أحداث غامضة من تاريخ هندي منسي: يتواصل الزمن الإمبراطوري في الوقت الحاضر، إلى درجة أنّ التنقيب فيه الآن يشكّل إسهاماً في فهم الواقع السياسي الحالي.

من خلال إعادة اللّحمة ما بين الأزمنة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، كان على سعيد أن يُواجه اعتراضاً حول القطيعة التي تمثّلها عملية إنهاء الاستعمار. وربما يكون نصّه على هذا المستوى هو الأكثر فريدة. فهو يؤشّر على فشل الحركات القومية الاستقلالية ويجعل من ما بعد الكولونيالية استراتيجية فكرية وسياسية تلتفّ على عملية إنهاء الاستعمار من خلال إعادة تفسيرها بشكلٍ جذريّ:

«لم يحدث التحوّل الكبير الذي تحدّث عنه فانون Fanon، والذي كان يقضي بتحوّل الوعي القومي إلى وعي اجتماعي».

ثمّ يردف:

«يواجه المثقّفون (المنتّمون إلى مشروع «دراسات التّابع»، الذين قاد أسلافهم المُباشرون حروب إنهاء الاستعمار، حقيقة أنّ الإمبرياليّة لا تزال مستمرّة، بأشكالٍ جديدة وأكثر تعقيداً».

بذلك، يلجأ سعيد إلى عمليّات عدّة في وقتٍ واحد. فهو يعطي تماسكاً لـ «جيل من المثقّفين ينتمون إلى العوالم المُستعمرة السابقة، وصلوا إلى النضج الفكري بعد الاستقلال»، موحّداً وراء الفئة نفسها أفراداً لم يكونوا بالضرورة يعرف بعضهم بعضاً. بعد ذلك، ومن دون الأخذ بعين الاعتبار تواريخ ولادتهم، يعرّف هذا الجيل بأنّه ممّن فقدّ الأمل بشكلٍ نهائيّ بالقوميّة والأُمّة:

«إن القوميّة التي قادت النضال وحملت الشعارات ضدّ الاستعمار الأوروبي الكلاسيكي -حركة «تحرير الهند»، أيديولوجيا القوميّة العربيّة، حركة الوحدة الأفريقيّة، وما إلى ذلك- لم تُعد ذات فائدة، لأنّها غير متميّزة، وفي الوقت نفسه لأنّ فكرها يتجاهل الحلفاء في المراكز الحضريّة الكبرى».

يشكّل هذا التفصيل الأخير في نهاية المطاف السمة الأكثر أهميّة لمثقّفي ما بعد الكولونياليّة؛ فهؤلاء، بعد أن تحرّروا من الدول القوميّة، وأقاموا ارتباطاً بالمراكز الفكرية والسياسيّة في الغرب، وغالباً ما كانوا هم أنفسهم يعيشون في الشتات، أصبح لديهم البُعد العالمي الذي لم يتوافر لأسلافهم. هكذا أمكن لسعيد أن يضمّ باحثي «دراسات التّابع» إلى قائمةٍ أوسع من الكتاب والمفكرين (رشدي، ماركيز،

درويش العظاس، شريعتي، اقبال أحمد، العروي... إلخ)، الذين وُلدوا في العوالم الاستعماريّة السابقة، ولكنّ مسيرتهم المهنيّة كانت على ارتباط وثيق بأوروبا وأميركا الشماليّة. ولا يُمكن فهم هؤلاء المثقّفين من خلال إدراجهم من ضمن خانة جنسيّتهم، ذلك أنّهم ينتمون إلى فضاء ما بعد إمبراطوري أُعيد فيه تشكيل الوضع الاستعماري:

«إنّ إطار عيشهم هو عالم ما بعد الاستقلال، الذي يعاني الإخضاع، والسجن، ويُسيطر عليه القمع، وهيمنة الأنظمة الدكتاتوريّة، والقوميّة المتلوية والمُنافقة، وأنظمة أيديولوجيّة لا تقبل النقد».

ولكنّ من خلال تحويل «دراسات التّابع» إلى «دراسات ما بعد الكولونياليّة»، فإنّ سعيد يقوم بأكثر من مجرد إعلان عن وحدة مجموعة من المفكرين الذين كانوا في السابق متّصلين بعضهم ببعض بطريقة غامضة. إنّهُ، وبطريقة حاسمة، يَضَع برنامج عملٍ لدراسة الظواهر ما بعد الكولونياليّة. في المقام الأوّل، يشير إلى الحاجة إلى العمل بشكلٍ وثيق مع منظرٍ بلاد الشمال ويرى أنّه

«يُمكن للنضال ضدّ الامبرياليّة [...] أن يشمل إسهام [...] العديد من الأوروبيّين والأميركيّين، الذين يُمكن تكييف استراتيجيّاتهم المُعارضة أو استحضارها في السياق الهندي».

في مُواجهة فكرة (تبلورت غالباً في إطار الدول الجديدة) أنّ العلم المتحرّر من الاستعمار يُمكنه أن ينعزل عن البحوث في الغرب، يختار سعيد إطار تعاون واسع (يذكر، من بين أشخاص آخرين، دريدا، هوبسباوم، ليفي شتراوس، فوكو وألتوسر)، نرى مدى تماسكه مع التجذّر العالميّ لهؤلاء المثقّفين. ثمّ إنّهُ يولي اهتماماً بإعادة

إدراج دراسة ما بعد الكولونيالية في سياق البحوث الماركسيّة («كلّ الباحثين في «دراسات التّابع» هم من بين تلامذة ماركس النقديّين») للحفاظ على الحوار مع التّيارات التي كانت تقلق من التحوّل الأميركي والمفاعيل المُمكنة للقطيعة إزاء طرق التحليل الماديّة. أخيراً وليس آخراً، يتّخذ موقفاً ضدّ دراسة التّابعين وما بعد الكولونيالية وكأنّها مبادئ معزولة:

«إذا تمّ بناء تاريخ التّابع وكأنّه مشروع مُنفصل - كما الحركة النسويّة الأولى التي كانت تقوم على مفهوم أنّ للنساء صوتاً أو موقعاً خاصّاً ومنفصلاً كليّاً عن المجال الذكوري- يُخشى حينها أن يكون [...] محدوداً، ومحليّاً، وتمييزيّاً [...] كما كانت عليه الخطابات السائدة مع الاستعمار والنخبويّة».

بذلك، لاقى سعيد نقداً كانت سببها قد وجّهته إلى فكرة وجود وعي للتّابع خاصّ به. وهذه الإشارة هي كذلك طريقة لدعوة باحثي التّابع إلى تخطي إشكالات نصوصهم الأولى من خلال الانفتاح على مشروع الدراسات ما بعد الكولونيالية، وعلى عالم أكاديمي أميركي جديد.

لذا يجب أن نرى في نصّ سعيد أكثر من مجرد تقديم. وهو يضمّ جهوده إلى جهود سببها (التي ورد نصّها الذي ناقشناه مباشرة بعد نصّ سعيد)، ليضع الأساس لحركة ما بعد الكولونيالية، الأميركيّة والعالميّة في آن، التي تواصل «دراسات التّابع»، مع تجاوزها لبعض تقييداتها. وهكذا، فإنّ الدعوة إلى تجنّب دراسة وعي التّابع بشكلٍ مُنفصل أو الدعوة إلى إعادة النّظر في الروابط مع الماركسيّة في سياق ما بعد وطني جديد، تبدو وكأنّها الجواب على الانتقادات التي

سبق ذكرها. شكّل المنعطف الأميركي، وبالقدر نفسه، إعادة تموضع عددٍ من باحثي التابع في فضاءٍ فكري عالمي، انتقالاً نظرياً لقضايا أصبحت إشكالية في إطارها الأصلي.

تلك هي أنماط هذا الانتقال الذي سنحاول تسليط الضوء عليه الآن وآثاره. من دون التشارك المسبق في الفكرة التي تثير الجدل أكثر ممّا تكشف مجريات الأمور، والقائلة إنّ الفترة الأميركية شهدت تحوّلاً «ما بعد حدائي» و«نصاني»⁽⁴⁴⁾ في «دراسات التابع»، سوف نسعى إلى الاستدلال من خلال التدقيق بطروحات بعض الكتاب، ما الأثر الذي خلّفه هذا الابتعاد الثاني عن الهند، بعد المحطّة الإنكليزيّة، لبعض باحثي «دراسات التابع»، وكيف أسهم في إعادة التفكير في مشروع تاريخ بديل.

مشروعات تاريخ بديلة: بارثا تشاترجي Partha Chatterjee،

جيان براكاش Gyan Prakash،

ديبيش شاكرابرتي Dipesh Chakrabarty

لا يدخل من ضمن النطاق المحدود لهذا الكتاب تحليل فكر جميع الفاعلين في تيّار ما بعد الكولونيالية الهندي. ونظراً لاضطرارنا إلى القيام باختيارات، سوف نستعرض بشكلٍ موجز أعمال ثلاثة مؤرّخين

(44) حول هذه الفكرة، أنظر النصوص التي سبق ذكرها لديريك وشيتر وأمسال وبايار. أنظر كذلك، روزاليند أوهانلون وديفيد وشبروك، «بعد الاستشراق. الثقافة والنقد والسياسة في العالم الثالث»؛ س. سركار، «إعادة النظر في الاستشراق»، Rosalind O'Hanlon et David Washbrook, «After orientalism. Culture, criticism and politics in the third world», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 34, n° 1, janvier 1992; S. Sarkar, «Orientalism revisited. Saidian frameworks in the writing of modern indian history», *Oxford Literary Review*, vol. 16, n° 1-2, 1994.

شاركوا في إعادة رسم خطوط مُغامرة «دراسات التّابع» وبالتّشجيع، انطلاقاً من الفضاء الأميركي إلى حدّ كبير، على قراءة بديلة لتاريخ الشعوب غير الغربيّة. لقد سبق أن تكلمنا عرّضاً عن المؤرّخ الأوّل، تشاترجي، الذي تعاونَ مع عبد الملك في إطار منظمّة اليونسكو. أشرنا في حينه، كيف أنّه على الرّغم من اهتمامهما المُشترك بمسألة نزع الطابع الغربي عن المَعارف، فإنّ الرجلين تدرّجا في عالمين سياسيّين مُختلفين، إذ إنّ عالم الاجتماع المصري بقي يدور في فلك الحركات القوميّة، فيما زميله الهندي، الذي يصغره سنّاً، اتّبع نهجاً فكريّاً أخذ مداه في فضاء ما بعد وطني. لذا، يُمكننا أن نبيّن أنّ هذا المنظور الجديد حول الأُمّة لا يرتبط بالسياسة فقط، وإنّما يشكّل مسألة علميّة بحدّ ذاتها، لأنّ التّاريخ البديل الذي عمل عليه تشاترجي هو بشكل ثابت تأريخٌ فوق وطني، وحُتىّ معادٍ للقوميّة. وعلاوة على ذلك، يُمكننا إرجاع هذا التّموضّع إلى المسار عبر الوطنيّ لتشاترجي، وتحديدًا لتنقّلاته بين الهند والولايات المتّحدة، التي مكّنته من المشاركة كليّاً في إعادة تعريف مشروع «دراسات التّابع» على مستوى عالمي.

هذا المثقّف الذي وُلد في العام 1947، بعد أشهر قليلة على حصول الهند على استقلالها، بدأ دراسة العلوم السياسيّة في جامعة كلكتوتا، ثمّ توجّه إلى جامعة روشستر في الولايات المتّحدة، حيث أنجز أطروحة دكتوراه في العام 1972، قبل أن يعود إلى التدريس في جامعة كلكتوتا وفي جامعات ومراكز بحوث هندیّة عدّة. انطلق بدايةً من تخصّصه في العلاقات الدوليّة ومسائل التنظير السياسي، ليوجّه أبحاثه لاحقاً عند منعطف السبعينيّات والثمانينيّات نحو المسائل الفلاحيّة. في العام 1979 عُيّن أستاذاً في مركز الدراسات في العلوم الاجتماعيّة في

كلكوتا، الذي كان يستقطب العديد من المفكرين الذين يُشاركون في النقاشات المتعلقة بالتابعين. ولما كان على اتصالٍ وثيق بغوها (التقى به كأستاذ زائر في إنكلترا في العام 1981، وفي أستراليا في العام 1983)، كان من بين مؤسسي مجموعة «دراسات التابع» التي أسهم بمقالات رئيسة عدّة في إصداراتها. وقد كان للشهرة وللاهتمام التي حظيت بها هذه الأعمال في أميركا الشماليّة تأثيرٌ في الاتي من مسيرته المهنيّة. فبعد إقامات عدّة في مناطق ما وراء المحيط الهادئ (في جامعات ماديسون، وميشيغان، وغيرها)، بدأ في العام 1989 تعاوناً مُنظماً مع الكلية الجديدة للبحوث الاجتماعيّة في نيويورك، وخصوصاً مع جامعة كولومبيا، حيث عُيّن أستاذاً للأثروبولوجيا في العام 1997 (وانضمّ بذلك إلى سبيفاك وسعيد). ومع ذلك، بقي مُرتبطاً بكلكوتا (حتى تقاعده من المركز في العام 2009)، مؤزّعاً وقته بين المدينتين؛ فهو إذًا، على عكس زملائه المشهورين، احتفظَ بموطئ قدمٍ في إحدى المؤسّسات في بلده الأصلي، ما دفعه إلى مُضاعفة مُداخلته، سواء مع اليسار الهندي، أم في المحافل الفكرية العالميّة، لا بل في هذين الفضاءين معاً، كما حصلَ في العام 2013 عندما تواجة في سجالي مدوّ مع مُواطنه (وزميله في نيويورك) فيفاك شيبّر الذي لامه على إهماله لأهميّة الماركسيّة والرأسماليّة العالميّة لفهم الوضع الهندي. هذا الموقف المُتأرجح سوف يكون في أساس سلسلة من الاتهامات المُتضاربة: فهو ليس ماركسيّاً بما فيه الكفاية بالنسبة إلى بعضهم (لا بل هو متواطئ مع الانحرافات الهندوسيّة المتطرّفة في قوميّتها)، فيما بعضهم الآخر، على العكس من ذلك، يرى أنّه مُغالٍ في يساريّته وفي توجّهه الغولمي (بخاصّة بالنسبة إلى أولئك القوميين الهندوس

أنفسهم الذين وصل بهم الأمر حدّ تهديده جسدياً). والواقع، أنّ هذه التداولات والنظرات المتعدّدة لتشارتري، كما التضارب في قراءة أعماله، يجد جذوره في فكر غير مألوف في كثير من الأحيان، سعى للالتفاف على بديهية نماذج تاريخية موروثية من الحداثة (سواء من التاريخ الماركسي أم من التاريخ الوطني)، وهو اتّجاه زاد من حدّته المنعطف النظري الأميركي في أعماله.

إنّ تشارتري، مثل براكاش وشاكرابرتي، هو في الواقع من أكثر الشخصيات التي يرتبط اسمها بشكل مباشر ببلورة نهج تاريخي متأثر بالتيارات ما بعد البنيوية والتفكيكية الأميركية. وهو يدور في الفضاء نفسه الذي افتتحه كلّ من سعيد وسبيفاك، حتّى لو اقتضى الأمر في الواقع فهم ما الذي حكم تحديداً هذا الارتباط بهما. هنا، يُمكننا تقدير الأثر الذي تركه المنعطف الأميركي على أعماله من خلال الانقلاب على مشروع التاريخ البديل الذي شكّل محور كتابه **الأمة وشظاياها**⁽⁴⁵⁾ الصادر في العام 1993. في كتابة تاريخ الأمة الهندية وشظاياها، كما يوحى العنوان بطريقة غامضة بعض الشيء، هو في الواقع طريقة للإحاطة بالتجانس المستحيل لموضوع يعود للتاريخ، سواء تعلّق الأمر بالهند نفسها أم بمختلف الجهات الفاعلة (التّخب السياسيّة أو الطبقات المحكومة) التي تكوّنها. وهنا نجد صدقاً للانتقادات التي وُجّهت إلى مشروع «دراسات التّابع» في نسخته الأولى، وبخاصّة الانتقاد الذي وُجّهه أوهانلون وسبيفاك بأنّ المشروع يُعالج بطريقة خفية موضوعاً تاريخياً على شاكلة عمليّات التّاريخ الغربيّة الكلاسيكية. في الواقع،

(45) بارثا تشارتري، **الأمة وشظاياها**، مرجع سبق ذكره.

يهدف عمل تشاترجي إلى أن يشكّل قطيعة وبالقدر ذاته استمراريّة مع الفترة الإنكليزيّة من «دراسات التّابع». إنّ التشكيك بوجود تابع يتمتّع بوعي خاص، ومنعزل عن سائر أعضاء الجسم السياسي، أصبح أمراً ثابتاً، ما فتح الباب أمام قيام مشروع جديد:

«ما يهتمّ لم يعد ترسيم المجموعتين [أي النّخب والتّابعين] وتحديدتهما بما لدى كلّ واحدة من تمايزٍ فقط، وهو أمر كان ضرورياً في البداية من أجل وضع حدٍّ للدّعاءات الشموليّة للتّاريخ القومي. فقد أصبحت مهمّتنا تقوم في آن على تتبّع كلّ الأشكال المحدّدة التي ظهرت من خلالها (في تاريخيّتها المُتبادلة والمشروطة، كما حدّدها مشروع الحداثة المُهيمنة)، وعلى المُقاومات المتعدّدة المجزّأة لهذا المشروع المعياري».

إنّ مُعارضة التّاريخ القومي، التي أكّدها عليها غوها منذ المجلّد الأوّل، لا تزال إذناً قائمة وإلّماً هناك إعادة تعريف بمضمونها؛ فمؤرّخ التّابع لن يهتمّ من الآن فصاعداً بالموضوعات بقدر ما يهتمّ بالعملية (الحداثة) التي تداخلت فيها مُختلف الفئات الاجتماعيّة.

قبل كلّ شيء، إنّها عمليّات مُقاومة البُعد المُهيمن للحداثة التي ستجذب انتباهه. فالسلطة ما بعد الكولونياليّة لم تُكن أبداً شاملة، وهي أثارت في الحال مقاومات متعدّدة ومجزّاة، أي «متشظيّة». ليس من الصعب أن نجد تأثير فوكو وراء فكرة السلطة التي تواجهها دائماً عمليّات المُقاومة. في الواقع، إنّ تشاترجي، الذي اهتمّ بـ«أنماط السلطة»⁽⁴⁶⁾ منذ العام 1983، أعاد التعريف بأفكاره في الولايات

(46) بارثا تشاترجي، «المزيد عن أوضاع السلطة والفلاحين»، من ضمن دراسات التّابع، المجلّد الثاني.

P. Chatterjee, «More on the modes of power and the peasantry», in R. Guha (dir.), *Subaltern Studies*, op. cit., vol. II, 1983.

المتحدة من منظور فوكو، من خلال تكريس العديد من الصفحات لتحليل الدولة الكولونيالية على أنّها «نظام سلطة حديث». هكذا تبدو فكرة الشظايا كمحاولة لتحديد الشبكة التي يُطلق عليها فوكو اسم «المقاومات المجزأة». وبقدر ما هي استراتيجية بحثية لاستكشاف تعددية المقاومات الهندية، فإنّها تفتح على نقد معرفي. المقصود هو تعزيز تاريخ يقوم في الأساس على رفض موضوع تاريخ موروّث من الحداثة، ليُفسح في المجال أمام إمكانية فهم الوجه المُعتم أو القضايا المُحاذية للسلطة. باختصار، من خلال كتابة تاريخ الهند الكولونيالية التي لم تكن أبداً خاضعة كلياً للهيمانات الحديثة، نكتب تاريخاً مُناهضاً للهيمنة:

«في وجه هذا الموضوع من الحداثة العقلانية، والمتعجرفة، وغير المُتسامحة، وغير المُتناسبة، سعى النقد في الآونة الأخيرة إلى إحياء فضائل ما هو مجزأ ومحليّ ومحكوم من أجل كشف إرادة السلطة التي تقع في قلب العقلانية الحديثة [...]».

بشكلٍ ملموس، تأخذ كتابة هذا التاريخ المضادّ المجزأ، لدى تشاترجي، شكل عملٍ يكسر الخطيئة التاريخية ويُعنى بتشظّي الموضوعات (النخب، الفلاحون، النساء، المَنبوذون... إلخ). ولكن، الأهمّ، إنّ تاريخ مكتوب على ضوء مفهوم عرضه سيفاك في أثناء نقاشها مع مجموعة «دراسات التّابع»، مفهوم «الاختلاف». إذا كان لهذا المفهوم لدى زميلته في كولومبيا، صبغة داريدية، فإنّ تشاترجي أعاد صياغته من ضمن منظور تاريخي وسياسي أكثر اتّساماً بالتحليل، حيث يأخذ ثلاثة معاني متكاملة.

إنّ فكرة الاختلاف، أولاً، تشير إلى تعددية التواريخ الحديثة وانزياح التجربة الغربية. هكذا يُساجَل تشاترجي مع بنديكت أندرسون، الذي جعل من الأمة، في كتابه **المخيل الوطني**⁽⁴⁷⁾، شكلاً سياسياً «نمطياً». فقد تمّ اختراع الأمة في أميركا وأوروبا قبل أن ينتقل نموذجها إلى سائر أنحاء العالم (الذي لم يفعل شيئاً سوى التكيف مع المبدأ). من هنا يعترض تشاترجي بالقول:

«إذا كان على القوميات غير الغربية أن تختار مخيالها الوطني انطلاقاً من أشكالٍ نمطية معيّنة وقررتها أوروبا والأميركيتان، فماذا يبقى لها لتتخيّل؟ لقد حكم التاريخ، كما يبدو، أنّه في عوالم ما بعد الاستعمار، لن نكون سوى مُستهلكين دائمين للحدث. إنّ أوروبا والأميركيتين، وهما الفاعلان الحقيقيّان الوحيدان في التاريخ، قد وضعنا لنا ليس سيناريو التنوير والاستغلال الاستعماري فحسب، بل أيضاً سيناريو مقاومتنا للاستعمار وبؤسنا في مرحلة ما بعد الكولونيالية. حتّى أنّ خيالنا يجب أن يبقى إلى الأبد مُستعمرًا. إذا كنّا أعارض هذه الحجّة، فلا يعود ذلك لأسباب عاطفية، ولكنّ لألّا تتناقض مع بديهية ما تقوم عليه القومية المُناهضة للاستعمار. إنّ الأكثر قوّة والأكثر إبداعاً ممّا أنتجه الخيال القومي في آسيا وأفريقيا لم يكن في سياق علاقة التماهي وإلّا «الاختلاف» مع ما هو نمطي».

بعبارة أخرى، لا بدّ من تجنّب قراءة التاريخ البشري وكأّنه نسخ أو إعادة إنتاج للتجربة الغربية، بل على العكس من ذلك، تبيّن التشوّهات التي لا

(47) بنديكت أندرسون، **المخيل الوطني**.

Benedict Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 2006 (1983).

حدّ لها للظواهر الشموليّة المُفترضة للغرب. لذلك، وهنا يكمن المعنى الثاني لفكرة الاختلاف، يقترح صاحب كتاب **الأمة وشظاياها** إعادة قراءة تاريخ مُقاومة الاستعمار في ضوء ثنائية غير قابلة للتبسيط بين ما هو ماديّ (خارجي) وما هو روجي (داخلي)، وبذلك، فإنّ المُقاومة بحسب رأيه ألزمت بأن

«نقسم عالم المؤسّسات الاجتماعيّة والممارسات إلى مجالين - المادي والروحي. «الماديّ» هو مجال العالم الخارجي، والاقتصاد، والدولة، والعلوم والتكنولوجيا، وهو مجال أثبت فيه الغرب تفوّقه [...]، «الروحي»، على العكس من ذلك، هو مجال داخلي، يحمل السمة الأساسيّة للهويّة الثقافيّة».

بذلك، يحدّد تشاترجي طبقة من الحياة الهنديّة لم تُكن خاضعة لهيمنة المُستعمر ويُطلّ على تاريخ لم يكن تحت سيطرة السلطات الرسميّة. فالنضال ضدّ الاستعمار بدأ بنظره في باطن الهند قبل أن يكون صراعاً من أجل السيطرة على الجهاز السياسي («إنّ قراءتي للقوميّة المناهضة للاستعمار تبين أنّها تخلق مجال سيادتها الخاص في المجتمع الاستعماري قبل فترة طويلة من بدء معركتها مع القوّة الإمبراطوريّة»). إنّ الاختلاف بين المجالين الماديّ والروحي يهتمّ إذّا قبل أيّ شيء لأنّه يفتح على إمكانيّة وجود توارخ مضادّة: ليس هناك مجال حافظ له الخاضعون للاستعمار على سيادته فحسب، وإنّما كان هذا المجال سابقاً للنضال السياسي من أجل السيطرة على الدولة ومُنفصلاً عنه. إنّ هذا الاقتراح، في الواقع، يتضمّن برنامج عمل وبرنامجاً سياسيّاً أكثر عموميّة. برنامج عمل، لأنّه يطلق البحث

حيث يتوجّب العثور على معاني خفيّة لتجارب طمستها السلطات من دون أن تلغيها كلياً. من هذا المنطلق، يُعتبر الفصّلان اللذان خَصَّصهما تشاترجي للنساء (مما يدلّ على أن انتقاد سبيفاك حول هذه النقطة لاقى أذاناً صاغية) نموذجيّين بالنسبة إلى التأريخ بصورة مجرّاة، لأنّه يحلّل عمليّات إعادة التشكّل المتنوّعة لشكليّ من أشكال «قوّة التأثير» النسائيّة في القرن التاسع عشر في الهند، والذي لا يُمكن إحالته إلى أيّ من الروايات المتعالية للحدّاث (سواء تلك المتعلّقة بالتحريّر المُفترَض للنساء من قبل التنوير الغربي، أم تلك التي تُدرج النساء في سياق الخطاب القومي حول المرأة المتمتّعة بفضائل هندیّة نموذجيّة).

لكنّ برنامج العمل التاريخي هذا، الذي يستحوذ على كامل الكتاب هو، كما ذكرنا، برنامج سياسي. في المعنى الثالث، تحيلنا فكرة الاختلاف في الواقع إلى ما كانت عليه سياسات الدولة الكولونياليّة: إنّها دولة قامت أجهزتها بالتفريق والفصل بين المجموعات السكانيّة من أجل إحكام السيطرة عليها بشكلٍ أفضل. وبشكل أعمّ، إنّ الحدّاث بالذات هي التي كانت، في السياق الاستعماري، حدّاث تفاضليّة، بما أنّه تمّ تعليق مبادئ الليبراليّة السياسيّة الإنكليزيّة بشكلٍ منهجي في الهند. فالعالمي اصطدم بما يحده في المُستعمرات التي تمّ التعامل معها كأماكن للاختلاف. من هنا، عاشت الهند بامتياز تجربة الاختلاف السياسي، حيث سعى الهنود لإرساء الاختلاف الثقافي من أجل حماية مجال سيادي يُفلت من تحت سلطة المُستعمر، فيما حاولت الدولة الاستعماريّة، من جهتها، التمييز بين الهنود للتمكّن من إخضاعهم. من هنا يؤكّد تشاترجي أنّ آثار هذه السياسات القائمة على التمييز،

تواصلت في زمن ما بعد الاستعمار، الذي لم يُقْم سوى بإعادة تشكيل التمايزات المُختلفة التي سادت في الفترة الإمبراطورية من دون أن يلغيها. إنّ إدراك هذه التمايزات من أجل القضاء عليها، وإيجاد المحرّكات المحرّرة منها من دون الوقوع في مَنطقها التمييزي، يشكّل أحد المتطلّبات السياسيّة للهند المُعاصرة:

«إنّ الإصرار على الاختلاف، الذي بدأ [خلال النضال من أجل الاستقلال] في ما يسمّى بالمجال الروحي للثقافة، استمرّ على وجه الخصوص من خلال المُطالبة بقوة تأثير على التاريخ. وقد انخرطت مفاهيم مُتنافِسة للهويّة الجماعيّة في المُطالبات المُتنافِسة للحصول على ذاتيّة مستقلّة. وكان الكثير منها جزءاً من سياسات ما بعد الكولونياليّة المُعاصرة، وهي تتعلّق بحقيقة أنّ توطيد سلطة الدولة الوطنيّة ينطوي على تحديد مجموعة جديدة من الاختلافات داخل مجتمع ما بعد الاستعمار».

غير أنّ تشاترجي يمتنع عن تحديد ما يُمكن أن تقوم عليه سياسة تحرّرية مبنيّة على الاختلاف، ويُمكن لمنظرين دقيقين أن يلحظوا أنّ مُعالجته لهذه الفكرة يُمكن أن تكون إشكاليّة. لكنّ بالنسبة إلى غرضه، المهمّ هو في مكان آخر. المطلوب قبل كلّ شيء تخيّل إمكانيات سياسيّة جديدة (أن «نُطالب لأنفسنا، نحن الذين خضعنا سابقاً للاستعمار، بحريّة التخيّل»)، ولاسيّما من خلال كسر حتميّة أن تكون دولة ما بعد الاستعمار الاستمرار الأكثر تنغيّراً للدولة الاستعماريّة. إنّ صلب نقد تشاترجي يمرّ عبر مسألة الدولة، لأنّه

«هنا تكمن جذور بؤسنا ما بعد الكولونيالي: ليس في عدم قدرتنا على التفكير في أشكالٍ جديدة لمُجتمع حديث ولكن في انصيانا للأشكال القديمة للدولة الحديثة».

على هذا المستوى أيضاً، يتلاقى المشروع التاريخي والمشروع السياسي. من خلال إعداد تاريخٍ نقديٍّ للدولة الكولونيالية، يُعطي مؤرِّخُ التابع نفسه إمكانيةً تخيُّل سياسات مستقبليةٍ أخرى. من هذا المنظور، يُلاقي تشكيكه بالدولة الكولونيالية نقداً جذرياً للأمة، لأنه من خلال إعادة تقييمه للاستقرار المُفترَض للسلطات السياسية، فإنه يشكُّك في مدى صلاحية المستوى الوطني. فالدولة، الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، تستند إلى فكرة وجود أمةٍ هنديةٍ كما لو كان الأمر بديهياً. لكنَّ العمل التاريخي الجادُّ يُظهر بالتحديد أنَّ الأمر ليس كذلك. لا توجد الأمة إلا من خلال علاقة سلطوية، تفرض إطاراً للسيطرة على الاختلاف يرسم شكلاً من أشكال التجانس الهشِّ غير الموجود في الأساس. فإعادة اكتشاف معنى لتاريخٍ متعدّد ومتشظّ، تكون فيه «مركزيّة التاريخ الهندي بالذات غير مؤكّدة إلى حدٍّ كبير»، يعني أيضاً إمكانية التفكير في سياسة أخرى للوقت الحاضر. من هنا فإنَّ كتابة التاريخ والسياسة تسيران جنباً إلى جنب:

«فقط عندما نقبل بفرادة الفكرة القائلة بوجود تاريخ وطني هندي يُباعَد

ما بين الهنود، فإنَّنا نخلق الظروف المُلائمة لكتابة تواريخ بديلة».

في هذه العملية، إنَّ عنوان كتاب تشاترجي بالذات هو الذي يأخذ معنى جديداً: **الأمة وشظاياها**، والذي يعني بطريقةٍ ما أنَّ الأمة ليست سوى مجموعة من الأجزاء، مجموعة ما من رابط يوحِّدها سوى ذاك الذي يفرضه ميزان قوّة السلطة (ما بعد) الاستعماريّة، التي من مصلحة الرعايا المُستعمرين سابقاً أن يتحرَّروا منها بأيّ ثمن. وكما سنرى الآن، إنَّه الهاجس نفسه في البحث عن أبعاد تحرّرية لروايات تاريخيّة بديلة هو الذي يشغل كذلك بال جيان براكاش.

مقارنة بتشارجي الذي كان موجوداً منذ بداية «دراسات التّابع»، فإنّ براكاش يمثّل نموذجاً متأخراً للمُشاركة في هذا المشروع (شارك في العام 1996 في العدد التاسع من دراسات التّابع، وفي العام 1999 في العدد العاشر الذي شارك في الإشراف عليه)، ولكنّه بالقدر نفسه كان مهتماً وبشكلٍ حاسم بإعادة النّظر بمسألة الأمّة وبالروايات ذات البُعد العالمي. وُلد براكاش في العام 1952، وتلقّى تعليمه في جامعة دلهي ومن ثمّ في جامعة جواهر لال نهرو، قبل أن ينتقل إلى الولايات المتّحدة حيث ناقش في العام 1984 أطروحة دكتوراه في جامعة بنسلفانيا. أنجز معظم مسيرته المهنيّة في أميركا الشماليّة، وبالتالي فهو يمثّل جيلاً من المؤرّخين الهنود الذين التحقوا مباشرة بمشروع «دراسات التّابع» في حقيقته الأميركيّة من دون المرور بالمحطّة الإنكليزيّة. من هنا، رأيناّه يوظّف العديد من المراجع الرئيسيّة المُعتمَدة في الوسط الأكاديمي الأمريكي، سواء أعمال فوكو حول الحاكميّة والسياسات الحياتيّة، أو تلك العائدة لأندرسون حول القوميّة أو نظريّة ما بعد الكولونياليّة التي كانت تتبلور حينها (من طرف المجموعة المتحلّقة حول مواطنه، فيلسوف هارفارد هومي بهابها). فبقدر ما أضفى الطابع الأمريكي على «دراسات التّابع»، كرّست هذه الأخيرة أمركة مسيرته، لأنّ شهرة «الدراسات ما بعد الكولونياليّة»، كانت جزءاً من شهرة براكاش الشخصيّة (الذي سيدرّس في جامعة برنستون، واحدة من جامعات رابطة اللبلاب «إيفي ليغ»).

كان براكاش أحد أكثر المُدافعين المؤثّرين عن التحوّل السعدي في كتابة تواريخ ما بعد استشرافيّة للعالم الثالث⁽⁴⁸⁾. من خلال إعلانه

(48) جيان براكاش، «كتابة تواريخ ما بعد الاستشراق للعالم الثالث»،

صراحة عن تبني التَّهَج الذي اعتمده سعيد في كتاب الاستشراق، فإنَّه سعى للترويج لتاريخ «غير أصولي» للهند يشكِّل قطعة مع الأشكال السابقة في التاريخ (الاستشراقي، القومي، الماركسي، وكذلك «دراسات المناطق» والتاريخ الاجتماعي). وهنا نجد جزئياً النقد الإبستمولوجي لمشروع «دراسات التَّابع» الأوَّل، والذي تُعاد صياغته بلغة نظريَّة تستعير من توجَّهات سيفاك التفكيكيَّة (يُعرَّف التاريخ غير الأصولي على أنَّه رفض لـ «تاريخ يتأسَّس في نهاية المطاف على هُويَّة [...] نهائيَّة، مُتجانسة، وغير قابلة للتجزئة يتمثَّل من خلالها»). من هذا المنظور، يسلِّط براكاش الضوء بشكلٍ خاصٍّ على اتِّجاهين في البحث. أوَّلاً، إعادة النَّظر بالأُمَّة كموضوع وكفئة مُلائمة للتحليل، وهو ما عبَّر عنه من خلال رفضه تمثيل الهند «كموضوع غير مقسم يجد تعبيره في الدولة القوميَّة» ويكون لها «وجود أنطولوجي سابق ومستقل عن تمثَّلاتها». هذا المنظور المُناهض للقوميَّة، كما نذكر، كان حاضراً في النصوص الأولى لغوها، وتمَّ التأكيد عليه من طرف كلِّ من سعيد وتشاترجي. إلَّا أنَّه مع براكاش يتَّخذ منحى راديكالياً، لأنَّه مرتبط، في المقام الثاني، بإعادة نظر عامَّة في أيِّ عقلانيَّة وغائيَّة تاريخيَّة موحَّدة: لا يوجد «مبَرَّر تاريخي» ومن المناسب بشكلٍ خاصٍّ «التنصُّل من أيديولوجيَّات العقل والتقدُّم التي نشأت في عصر التنوير». على هذا المستوى، يُبنى مشروعه القائم على تجديد تاريخ الهند، والذي يريده بالتالي بديلاً عن مشروع الغرب من خلال ثلاث طُرُق على الأقل: أوَّلاً، إنَّه يبتعد عن المَدارس التاريخيَّة المُختلفة التي

نشطت هناك (الاستشراقية، الماركسيّة، القومية... إلخ)؛ وثانياً، إنّه يشكّك في مركزيّة هذا الشكل السياسي، الذي انتشر من أوروبا إلى بقية العالم، الأمّة؛ وأخيراً، إنّه يُبطل كلّ الغائيّة التاريخيّة التي تحرّكها هذه المفاهيم النموذجيّة للحدث السياسيّة الغربيّة المتمثّلة، من بين أمور أخرى، بالعقل والتقدّم، ما يُمهّد الطريق أمام رؤية متعدّدة للمصائر التاريخيّة.

في كتابه الذي صدر في العام 1999 بعنوان سبب آخر، نجد مثلاً على هذه الرغبة في القطيعة التاريخيّة⁽⁴⁹⁾. فالكتاب الذي وُضع برعاية مزدوجة لغوها وسعيد، يولي اهتماماً بالطريقة التي استُخدمت فيها العلوم لبناء فكرة الأمّة الهنديّة الحديثة. وهو يصف الاستيلاء على معارف الحُكم الأوروبيّة وتقنيّاتها من طرف النخب الهنديّة لأغراض قوميّة. ولكّنه ينصرف كذلك إلى تساؤلٍ فلسفيٍّ أكثر شمولاً: إظهار أنّ العقل العلمي الأوروبي، المُفترَض أنّه عالمي، يتّسم بالتخصيص (وبالتالي يغيّر من طبيعته) حين ينتقل إلى سياقٍ غير غربي. من خلال اهتمامه بأشياء مثل المتاحف أو الطبّ أو العلوم الدينيّة، فإنّه يتفحّص، على مستوى أوّل، انتشار العقل العلمي الغربي خلال استعمار الهند. لقد استُخدمت هذه المعارف كشكلٍ من أشكال السلطة، كما أوضح سعيد في وقتٍ سابق، وكانت حاسمة في إخضاع شبه القارّة الهنديّة إلى «عصر الهيمنة البريطاني» (pax Britannica): لقد تأمّن التفوّق السياسي للإنكليز على أراضي الهند وسكّانها من خلال قدرتهم على تجنيد منظومة علميّة حديثة لإخضاع هؤلاء.

(49) جيان براكاش، سبب آخر.

G. Prakash, *Another Reason. Science and the Imagination of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

مع ذلك، يذهب براكاش إلى أبعد من رؤى فوكو التي نجدها في كتاب الاستشراق. وهو يُظهر أنّه قد تمّ التلاعب أيضاً بالمعارف الغربيّة خلال هذه العمليّة:

«في الهند الكولونياليّة، تَعامَل البريطانيون مع الحداثّة كنسخة غريبة، غير مُطابقة للأصل الأوروبي - تشبّيهه إلى حدٍّ ما ولكن ليس بشكلٍ تامّ. في السياق الاستعماري، كان يتعيّن على التوجّهات العالميّة للعلوم أن تتّمتّل وتُفرض وتُترجم بعبارات أخرى».

إنّ العقل العلمي الأوروبي الذي من المُفترَض أن تكون تطبيقاته صالحة على مستوى عالمي، يأخذ في الواقع منحىً خاصّاً في المُستعمرات؛ فهو يأخذ معنىً ووظائف خاصّة تبعاً للمكان الذي ينزرع فيه. في هذا الإطار، يتحدّث براكاش عن «تفكّك» الحداثّة، وهو المصطلح الذي يعطيه معنىً لافتاً: مع تغيّر المكان (location) يتحوّل العلم الغربي جذريّاً إلى «اقتلاع» (dislocation). هذه الطريقة في التلاعب على ازدواجيّة المعاني وإدخال الاحتمالات اللّغويّة في التحليل التاريخي - وهو أمر كان بالتأكيد موجوداً في «دراسات التّابع» في انطلاقها الأولى حين كان غوها يتكلّم على «النثر المضادّ للتمرّد»، يؤشّر مع ذلك بشكلٍ مؤكّد للتحوّل اللّغوي الذي أخذ مداه مع المنعطف الأميركي. كما نجد هذا التلاعب بالكلمات أيضاً في استخدام براكاش المتكرّر لمفهوم كلمة signe «علامة/ سمة/ رمز» (في كتاباته، يُصبح العلم «رمز الحداثّة الهنديّة»، والمتاحف «رمز السلطة الغربيّة»، وما إلى ذلك)، أو كذلك في مفهوم كلمة «ترجمة» (translation)، المُصطلح الإنكليزي الذي يحمله معنى «التحوّل» و«الانتقال»، ما يتيح له التعريف بكتابته على

أنّه تحليل لـ «ترجمة» الحداثة الغربيّة في الهند الكولونياليّة، حيث «الترجمة» تعني «إعادة ترتيب السلطة وإعادة التفاؤض حول العلاقة غير المتكافئة بين اللّغات الغربيّة واللّغات الأصليّة».

هذه الترجمة/ التحوّل للعلم، من جهة أخرى، كان بفعل عمل النّخب الهنديّة:

«إن نقل العلم إلى لغة الآخر [...] كان بمنزلة مُنطلق لمُواجهة الهيمنة استندت إليه النّخب للمُطالبة بحقّها بالحداثة».

تبّنت هذه النّخب خطابات المُستعمر لكّنها قامت بتكييفها مع أوضاعها واحتياجاتها السياسيّة. في هذا الصدد، يُعدّ التحليل الذي يقوم به براكاش للعلوم الاستشراقية والعلوم الطبيّة مفيداً بشكلٍ خاصّ. فقد قرأ المتنوّرون الهنود باهتمام إعادة التفسير التي قام بها زملاؤهم الأوروبيون لنصوص «الفيدا» الكلاسيكيّة والتقاليد الهنديّة. لكنّهم استخدموها أيضاً للبحث عن خيوط لحداثة هندية بديلة وسابقة، مُبَيّنين كيف أنّ الجهود الفكرية لأسلافهم سبقت التطوّرات العلميّة التي أنجزها الإنكليز: نجد الطبّ الغربي، على سبيل المثال، على الأقلّ جزئياً («الطبّ نفسه، من دون أن يكون مُطابقاً تماماً») في نصوص الأيورفيدا Ayurveda [«علم الحياة»]. هنا، يبيّن براكاش أنّ ترجمة العلوم الأوروبيّة في الهند أتت للمُفارقة كي تدعّم مشروعاً قومياً، وتمهّد الطريق في كتابه سبب آخر، لتاريخ نقديّ للأمة الهنديّة. ومع ذلك، ليس هذا الجانب هو الذي ميّز عمله، وإتّما سلسلة التنقّلات التي قام بها والتي يُمكننا تلخيصها باختصار في ثلاث نقاط.

أولاً، يقوم براكاش بانقلابٍ يُناقض المشروع الأصلي لـ «دراسات التابع». فمن خلال اهتمامه بالتّخب الهندية، يتلاقى في النهاية مع وجهة نظر مؤرّخي كامبردج التي ثار غوها ضدها. يبدو براكاش واعياً للمشكلة لأنّه يُحاول في عددٍ من المناسبات أن يبرّر هذا التغيير في مستوى التحليل (من خلال الإشارة إلى أنّه يتيح لنا أن نفهم كيف أنّ تبني الحادثة من قبل التّخب الهندية وفّر لها الوسائل للهيمنة على التابعين). بغضّ النظر إن كانت حججه مُقنعة أو لا، تبقى الحقيقة أنّ الفضاء الأميركي أدّى من دون شكّ إلى تغييرات في الموضوعات التي تطرحها «دراسات التابع». إنّ الاهتمام بالتّخب والتاريخ النقدي للقومية يجدان جذورهما إلى حدّ كبير في التوجّهات الفكرية لتلك الحقبة، ولاسيّما تلك العائدة إلى بنديكت أندرسون في جامعة كورنيل⁽⁵⁰⁾.

ثانياً، سيؤدّي التحوّل الأميركي كذلك إلى تغييرٍ في نوع النّظرة إلى الأشياء التاريخية. يظهر تأثير سبيفاك والنهج التفكيكي في مفهوم مركزيّ آخر لدى براكاش: التهجين. هذا الأخير يُحيلنا إلى عملية التحوّل بالذّات للعقل الأوروبي في السياق الكولونيالي. فالعقلانية الحديثة هي نفسها وشيء آخر في آن، لدرجة أنّ فئاتها الأكثر رسوخاً تنحو لأن تتشوّش بفعل «ثنائية جزأت عمليّات الاستقطاب -علمي/غير علمي، عالمي/خصوصي، أوروبي/غير أوروبي، مُستعمر/غير مستعمر- التي كان الاستعمار يعمل من خلالها». نجم عن ذلك عملية تهجين أساسية

(50) بنديكت أندرسون، المخيال الوطني، مرجع سبق ذكره. إنّ العنوان الثّاني لكتاب براكاش خيال الهند الحديثة يشكّل إشارة واضحة إلى كتاب هذا الأخير.

للعقل، تُعرّف بأنّها «انهيار داخلي للهويّات [و] تشكّلت الشموليّة الثقافية في التحوّل غير المُكتمل وعدم القدرة على التقرير». من الصعب ألا نرى هنا تأثير ما بعد الحداثة. ومع ذلك، سيكون من الخطأ المُبالغة في ذلك، لأنّه يحيلنا، في النهاية، إلى العلاقات التاريخية وعلاقات القوّة التي تنشأ من عمليّات إعادة التشكيل الكولونياليّة للعقل الغربي الحديث.

في الواقع، وهذه هي النقطة الثالثة التي نستشفّها من قراءة براكاش، إنّ اهتمامه بالتّخب وعمليّة التهجين التي تنجم عن امتلاك هؤلاء للمعرفة الأوروبيّة، يهدف إلى كتابة تاريخٍ بديلٍ للهند:

«إنّ اعتبار سلطة العلم في الهند، فضلاً عن التّخب الهندية الحديثة، على أنّها إنتاجات [الترجمة] القراءة بين السطور، يؤدّي إلى بروز تاريخ آخر - تاريخ حادثة هندية مُختلفة بشكلٍ لا جدال فيه، مصنوعة في الفضاءات البيئية التي تفتحها عمليّة التحوّل [الترجمة]».

على هذا المستوى، يُلاقي براكاش تصوّرات عدّة بلورها غوها منذ بدايات «دراسات التّابع»، تهدف إلى التخلّص من فكرة وجود تاريخ بشري مُتجانس، أوحد وغائي؛ فالأسباب والتواريخ والعمليّات الحداثيّة هي متعدّدة بشكلٍ حاسم. إنّ كتابة تاريخ الإدماج القسري للهند في النّظام العالمي الذي يُهيمن عليه الغرب يسمح في الواقع بسلوك طريق تأريخٍ هنديّ مُختلف. فبالنسبة إلى الهند، الخضوع للعالميّة العلميّة الأوروبيّة هو أشبه بلعبةٍ من يخسر يربح - حيث الانخراط في فضاء يبدو مُتجانساً منطقياً، لكنّه لا يلبث أن يتحوّل في الواقع إلى ناقليّ للتعددية. بهذا، فإنّ براكاش، وعلى الرّغم من كلّ الفوارق التي

تُبعده عن «دراسات التّابع» في انطلاقها الأولى، يبقى في الإطار الذي رسمته، ويكتب تاريخاً للهند تحتلّ فيه هذه الأخيرة المكان الذي أُفرد للتّابع كما عرّفه غوها وزملاؤه في الثمانينيات، أي كفة تتمتع بالقدرة الخاصة على الحركة، ومُتمايزة تماماً عن سياسة الحاكمين. ما كتبه براكاش عن الهند في العام 1999 في المقطع التالي يُمكن أن ينطبق كذلك على ما قاله غوها عن التّابع في العام 1982:

«إنّ النظرة التي يقدّمها الاستعمار عن مساره الخاص فيها الكثير من الاستعلاء والجمود، بحيث إنّّه يطمس الألاعيب والتناقضات والتشوّهات التي وَاكبت مُمارسته للسلطة [...]». فالوقوع ضحية هذه الرؤية يقودنا إلى الاعتقاد بأنّ مُمارسة السلطة الاستعماريّة لم تُنتج سوى علاقة السيّد بالعبد، وأنّ تاريخ الهند البريطانيّة ما هو إلّا تاريخ الخضوع (أو المُعارضة) للمُمارسات التي حدّتها علاقة السيطرة هذه».

هكذا، من غوها إلى تشاترجي وبراكاش، إنّها استمراريّة مُتناقضة لفكر التّابع، ذلك أنّ إعادة التّموضع الأميركي للمؤرّخين الهنود قاد إلى تعميق عددٍ من الموضوعات في الكتابات التي صدرت في الثمانينيات، بحيث أُعطيت معنى سياسيّاً وفكريّاً جديداً. لقد تنامي التشكيك بشكلٍ خاصّ بالإطار الوطني وبمفهوم التاريخ الذي تحتلّ فيه العقلانيّة الأوروبيّة موقعاً مركزيّاً (العناصر التي استرعت بالفعل انتباه غوها) على ضوء التشكّل العابر للحدود الوطنيّة للمجموعة الأصليّة، وإدخال أفكارٍ فلسفيّة تتعلّق بالاختلاف في التاريخ. ميّزت هذه التحوّلات أيضاً عمل المؤرّخ الثالث والأخير الذي سوف نتناوله بالدرس، ديبيش شاكرابرتي، والذي سعى مشروعه «ترييف أوروبا» إلى أن يُتابع حتّى

النهاية لزوم قيام تاريخ بديل، علماً بأنّ هذا المشروع لم يخل من بعض سوء التفاهم والقراءات المُغرِضة إلى حدٍّ ما.

ديبيش شاكرابرتي Dipesh Chakrabarty

وُلد شاكرابرتي في العام 1948 في كلكتا (في عائلة متوسطة وإثما من الطبقة العليا)، وهو مثل سيفاك، وتشاترجي وبراكاش، ينتمي إلى الجيل الأوّل الذي ترعرع في الهند الحاصلة حديثاً على الاستقلال. مع ذلك، فإنّ إنهاء الاستعمار لم يكن بمقدوره، بين عشية وضحاها، وُضع حدّ لهذا «المرجع الصامت»⁽⁵¹⁾ الذي كانت تشكّله الحداثة الأوروبيّة في الهند. على العكس من ذلك، وصف شاكرابرتي الشعور بحضور كان شبه بديهي: «إنّ كلمة «أوروبا» لم تكن تزعجني بأيّ طريقة في أثناء طفولتي وشبابي في البنغال، في عائلة تنتمي إلى الطبقة المتوسطة في كلكتا في مرحلة ما بعد الاستعمار. كان إرث أوروبا أو السلطة الكولونياليّة البريطانيّة [...] في كلّ مكان: في إشارات السير، في تأسّف البالغين على انعدام الحسّ القُدي بين الهنود، في لعبة كرة القدم والكريكت، في زيّ المدرسة الذي كنْتُ أرتديه، في مقالات وقصائد القوميّين البنغاليّين الذين كانوا ينتقدون التفاوت الاجتماعي (وبخاصّة ما كان يسمّى النّظام الطبقي)، في النقاشات الضمنيّة أو الصريحة حول زواج الحبّ والزيجات المدبّرة، في المنتديات الأدبيّة ونوادي رّواد السينما. عمليّاً، في مجريات الحياة اليوميّة، لم تكن «أوروبا» مشكلة يتوجّب حصرها ومُعالجتها بصورة واعية». خلافاً لزملائه، لم يتحوّل إلى التاريخ إلّا لاحقاً، بعد دراسة الفيزياء والإدارة في كلكتا،

(51) ما عدا الإشارة إلى عكس ذلك، فإنّ جميع الاقتباسات مأخوذة من: د. شاكرابرتي، **ترييف أوروبا**، مرجع سبق ذكره.

عندما التحق بالجامعة الوطنية الأسترالية في كانبرا في العام 1976، حيث أنجز أطروحة حول عمال مصانع الخيش (الجوت) خلال استعمار البنغال، ناقشها في العام 1984. هناك التقى بغوها، الذي كان أستاذاً زائراً في تلك السنوات، وانضمَّ إلى الفريق المؤسَّس لـ«دراسات التَّابع»، وكان قد أنهى للتو شهادة الدكتوراه.

المسار الأولي لشاكرابرتي يبدو إذًا أقلَّ تقليديَّة من مسار زملائه، الذي تميَّز بشيء من الهامشيَّة. فبعد أن التحق متأخراً بمجال التاريخ، بدأ مسيرته المهنيَّة في أستراليا التي كانت في الثمانينيَّات بعيدة عن المراكز الفكرية في أوروبا وأميركا الشماليَّة. وهو لم يتوجَّه إلى العاصمة الاستعماريَّة السابقة [لندن] ومن ثمَّ يحظُّ به الرِّجال في الولايات المتَّحدة إلَّا عند منعطف التسعينيات والعقد الأوَّل من القرن الحادي والعشرين، بفضل تطوير الدراسات ما بعد الكولونياليَّة والنجاح الذي لقيه كتَّابه **تربيف أوروبا**، الأمر الذي أسهم في حصوله على منصب أستاذٍ للتاريخ في جامعة شيكاغو. ومع ذلك، مثل غيره من مؤرِّخي «دراسات التَّابع»، قام الانتقال بدورٍ أساسيٍّ في تطوير تفكيره، وإنَّ يَكُنَّ في اتِّجاهٍ يتحسَّن إدراكه بشكلٍ دقيق.

في حالته، لم تُكُنَّ الهجرة مهمَّة لكونها أتاحَت له الالتحاق بالخارج (كما كان الحال، على سبيل المثال، من سبيفاك إلى دريدا) بقدر ما تسبَّبت له من تمرُّق داخلي لا يتعاده عن الهند التي كانت الحياة فيها أليفة بالنسبة إليه لدرجة أنَّ المركزيَّة الفكرية للغرب لم تُكُنَّ موضع تشكيك هناك على الإطلاق: «كانت نقطة البداية [...] الصمت ووجود الفكر الأوروبي في الحياة والمُمارَسة الهندية. كان التنوير جزءاً من طريقتي في النَّظر إلى الأشياء. ببساطة، لم أكن على وعي بذلك».

حين راح شاكرابرتي بشكلٍ خاص يُعيد النّظر بفكر ماركس، وهو كاتب نموذجي للحدّثة الغربيّة يتناغم بقوة مع المشهد الفكري الهندي، بدأ فعلاً بإعادة تقييم ما كان مألوفاً لديه في السابق، والتشكيك في عالميّة العلوم الاجتماعيّة الأوروبيّة. فعلى عكس ما كان يظنّه الماركسيّون، لم يُكن هناك ما يضمن بأنّ رؤية ماركس للتاريخ والتصنيفات التي تركها لنا يُمكن أن تفيدنا بشكلٍ وافي لتحليل وضع بلد غير أوروبي مثل الهند. في هذا الجوّ من الشكّ، غادرَ تشاكرابرتي إلى أستراليا. «إنّ التملل النظري الذي كنْتُ أشعر به عزّزته تجربتي في الابتعاد عن الحياة اليوميّة في الهند». كما شاركَ بعملٍ نظري سوف يقوده إلى إعادة التفكير بالاستعمار الهندي انطلاقاً من الخارج. هنا مرّة أخرى، ما كشفته له أطروحته حول المصانع الهنديّة لم يُكن يتطابق إلّا جزئياً مع النظرة الماركسيّة للعلاقات الطبقيّة: قامت انتماءات العَمّال العشائريّة والمحليّة أو الدينيّة بدورٍ أساسيٍّ في العلاقات الاقتصاديّة، وكذلك فعَل عالم الأرواح والآلهة الذي استمرّ في التأثير على واقع لا يُمكن اختزاله أبداً بالاحتساب البارد للحدّثة الرأسماليّة. وقد ذكر في وقت لاحق: «كلّما حاولتُ أن أتخيل العلاقات في المصانع الهنديّة من خلال التصنيفات التي تركها ماركس وأتباعه، كنْتُ أعي أكثر التوتّر الذي كان ينبع بالعمق (ويُمكن القول بشكلٍ لصيق) من الأصول الأوروبيّة لفكر ماركس»، مُعترفاً بذلك ببعده عن التّيار الماركسي صاحب التأثير الكبير في البنغال، وبشكلٍ أعمّ عن البُعد العالمي المنسوب إلى الفكر الأوروبي.

لم يُكن التقليد الفكري لأوروبا بحدّ ذاته هو الذي أثار التساؤلات لدى شاكرابرتي حين غادر الهند، بقدر ما أثاره تعميم هذا الفكر على سياقات خارج أوروبا. من هنا، وفي الوقت نفسه الذي كانت أعماله تدفع به إلى

إعادة تقييم فكر ماركس، تمكّن من أن يرى بعيون جديدة كم أنّ الحداثة التي كانت الهند تبنيها تطبعت بالفكر الأوروبي. إلّا أنّه نظر إلى هذا الفكر من ضمن سياقه المحدود وليس كمرجع نهائي لا يُمكن تجاوزه. لا حداثه إلّا إذا كانت محلية، ومُنفصلة، ومتشكّلة من جديد؛ وقد أظهرت التنقّلات التي قام بها مؤرّخنا إلى أيّ مدى يُمكن للمنحى العالمي لأفكار الحداثة أن «يبدو مُختلفاً تماماً في سياقات مُغايرة». في ابتعاده عن الهند، خسر شاكرابرتي شيئاً من الثقة في عالميّة المنظومة العلميّة الغربيّة. إلّا أنّه في المقابل، اكتسب حسّاً نقديّاً سمح له بالتساؤل حول إمكانيّة قيام تاريخ بديل للحداثة، وهو في هذا الصدد يصرّح متكلماً عن كتابه **ترييف أوروبا: «من دون تجربة الهجرة - مزيج قوي من الخسارة والربح، إطلالة على إمكانات جديدة قد لا تعوّض بالضرورة تلك التي أُغلقت - أشك في أنّني كنت سأكتب هذا الكتاب»**. في كتابه الأكثر شهرة، في هذا المجال، يحمل بصمة الحياة المُهاجرة والمُعولمة، ولكن ذلك لا يعني حياة لا ترتبط بأيّ مكان.

لأنّ ما يميّز مسار وعمل شاكرابرتي هو جهده لإيجاد شكل من التّأقلم بما يتجاوز حياته الممرّقة بين ثلاث قارّات. عن كتابه **ترييف أوروبا**، يُمكنه القول إنّّه «يتّاج العولمة. العولمة كانت شرط وجوده. لكنّه أيضاً سعي لإيجاد موقع يُمكن من خلاله تحديد الخسارة التي تسبّبها العولمة». إنّ اهتمامه بالسياقات المحليّة، وقناعته الراسخة بأنّ «المكان يحدّد الفكر» يبيّن كيف أنّه من الخطأ الاعتقاد بأنّه المُدافع عن عالم مُعولم - يشهد على ذلك أيضاً مُعارضته لمايكل هارت وطوني نيفري، اللّذين في السنة التي صدر فيها **ترييف أوروبا**، اعتبروا أنّ الانزياح المركزي وغياب المكان يشكّلان استراتيجيّة نضاليّة ضدّ رأسماليّة لم تُعد هي بالذات مرتبطة

بمكانٍ مُحدّد⁽⁵²⁾. إنَّ جزءاً مهماً من أعمال شاكرابرتي يُمكن أن يُقرأ على العكس من ذلك، على أنَّه محاولة للنظر إلى الانتشار العالمي للحادثة الغريبة، بالتوازي مع نقيضها المتمثّل بالتواريخ والفضاءات الخاصّة. إنَّ عنوان واحد من أعماله الأخرى بالذات، **مواطن الحادثة**⁽⁵³⁾، هو إشارة واضحة إلى هذه الحالة المُتناقضة، والتي يُعرب عنها كذلك هومي بهابها الذي يستحضر في مقدّمته للكتاب «الغريزة الغريبة في أن يكون المرء في دياره»، وفي الوقت ذاته في لا مكان وفي كلّ مكان، وهو يتشارك بهذه الفكرة مع شاكرابرتي (الذي يلعب على معنى كلمة «غريب» uncanny التي تترجم مصطلح فرويد «غرابة مقلقة» unheimlich، والذي يعني في معناه الاشتقاقي: مَنْ يُحرّم من بيته أو دياره). هذا هو السبب أيضاً في أنَّ شاكرابرتي استخدم بقوة التقليد الفلسفي التفسيري في تعريف أوروبا. وهو بالفعل يتلاقى مع هايدغر وتساؤله حول معنى أن يسكن المرء أو يكون في العالم، وهي إشارات مرجعيّة يحشرها بشكلٍ غير متوقّع إلى جانب بعض الأفكار لماركس حول الرأسماليّة، والتي أزعجت بعض قراء دراسات التّابع المُغالين في يساريّتهم، ووُلدت اتّهامات بالانحراف الثقافيّ (وحثّى الانحراف الهندوسي القومي) وُجّهت إلى الأعضاء الأميركيّين من ضمن المجموعة الذين اتّهموا بتخليّهم عن مبادئ التنوير⁽⁵⁴⁾.

(52) مايكل هارت و طوني نيغري، **إمبراطوريّة**.

Michael Hardt et Toni Negri, **Empire**, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

(53) د. شاكرابرتي، **مواطن الحادثة**، مرجع سبق ذكره.

(54) حول الانتقادات والردود عليها، أنظر د. شاكرابرتي، «تواريخ جذريّة وأسئلة عقلانيّة التنوير. بعض الانتقادات الحديثة لدراسات التّابع».

«Radical histories and questions of enlightenment rationalism. Some recent critiques of subaltern studies», **Economic & Political Weekly**, vol. 30, n° 14, avril

بدلاً من السعي إلى اتخاذ موقف في هذا النقاش الأخير، يبدو من المناسب أن نسأل كيف أدّى مسار شاكرابرتي المتأخّر إلى ظهور مشروع تأريخي بديل والشكل الذي اتّخذه. في المستوى الأوّل، يُمكننا أن نرى في فكرة «ترييف أوروبا» بالذات محصّلة لعمليات الانتقال المُتتالية لأحد المؤرّخين الهنود قياساً بالتأريخ السائد في الهند، سواء التأريخ ما بعد الكولونيالي أم القومي. فكلّهما يتشاركان في العديد من أوجه التشابه، مثلما تبيّن لغوها منذ العام 1982. يعطي شاكرابرتي لهذا النقد طابعاً راديكالياً، ذلك أنّ مغادرته الهند جعلته يأخذ مسافته من النماذج التحديثيّة والغربيّة التي كانت لا تزال موجودة وإنّ بشكلٍ مُستتر في بلده. فهو نظراً لالتحاقه منذ البداية بمُغامرة مجموعة التّابع، راح يُتابع خطوات حركة تهدف إلى ابتداع كتابة جديدة للتّاريخ. من هنا فإنّ كتاب ترييف أوروبا الذي صدر بعد ثماني عشرة سنة من أوّل مجلّد من دراسات التّابع، يستند إذاً إلى رصيدٍ عمّا يقرب من عقدين من البحث. لكنّ في الوقت نفسه، تابع شاكرابرتي النقاشات التي رافقت المنعطف الأميركي، في وقت تقربّ هو بالذات من مجموعة شيكاغو. ولمّا كان على وعي بأهميّة أن يُعطى معنى فلسفياً قوياً لفكرة «الاختلاف» من أجل الإحاطة بخصوصيّة الحداثة الهنديّة من دون الوقوع في مزالق التّاريخ الوضعي، فإنّه على خطى سبيفاك، استعانَ بالتقليد التّأويلي (هايدغر، دريدا، وحّتي بنيامين). بكلّ حال، إنّ مفهوم الاختلاف موجود أيضاً في العنوان الفرعيّ للكتاب «الفكر الاستعماري والاختلاف التّاريخي». لكنّ، على خلاف سبيفاك،

يبقى شاكر ابرتي مؤرخاً في المَقام الأوّل، يسعى لأن يعطي معنى لمادّة تاريخيّة، وهو لا يسلك الدروب الأكثر راديكاليّة مثل زميلته في جامعة كولومبيا، وإثّما يسعى إلى تطعيم جهده البحثي، بتفكير حول إمكانيّة كِتابة تاريخٍ للهند لا يكون (بالكامل) خاضعاً لنماذج التأريخ الغربي الذي يُفترض أنّه عالمي.

يبقى أن نفهم كيف أنّ هذا المشروع سيترجم بشكلٍ ملموس في تعريف أوروبا، وهو من بين أكثر الكُتب في تيّار ما بعد الكولونياليّة الذي أُسيئت قراءته؛ فهو كان موضع إشادة أو دَم (بشكل عشوائي، في كثير من الأحيان) بسبب أطروحة - نهاية المَعارف الأوروبيّة الحديثة، التي هي في مرحلة احتضار من خلال الثأر المَعرفي للشعوب المُستعمَرة سابقاً- لم يُجاهر بها الكاتِب في الواقع أبداً⁽⁵⁵⁾. على العكس من ذلك، ما يلفت النّظر في أطروحته هو كيف أنّ المَعارف الغربيّة تبقى «حاجة ضروريّة»، «ذات فائدة كبرى»، وكيف أنّه لا مجال للتخلّي عنها - في قراءة تناقض مقولة سعيد في كتاب الاستشراق-، نظراً لأهميّتها لمن يرغب في فهم واقع مجتمعات ما بعد الكولونياليّة. إنّ الفكرة التي انطلق منها شاكر ابرتي هي في الظاهر أكثر بساطة، لكنّها في الواقع أكثر تعقيداً. بصورة مبسّطة جدّاً، المطروح في تعريف أوروبا هو إعادة النّظر «بتيّار محدّد من التّنمويّة التي يُطلق عليها [شاكر ابرتي] اسم التاريخيّة». والمقصود بذلك هو تصوّر لتاريخ عالمي يتبع المسار الذي افتتحته أوروبا. ليس لأنّ أوروبا تكون قد اخترعت الحداثة

(55) حول هذه المسائل تعرّض شاكر ابرتي لانتقادات لاذعة؛ أنظر فيفاك شيبتر، «نظريّة ما بعد الكولونياليّة وشبح رأس المال»، مرجع سبق ذكره: جان - لو أمسال، الغرب المعلّق، مرجع سبق ذكره.

والرأسمالية، المُعتمدَتين لاحقاً من بقية أنحاء العالم فقط، بل لأنَّ التاريخ كاختصاص بالذَّات لن يكون سوى نسخة عن التصنيفات والمفاهيم التي اخترعها الأوروبيون لدراسة حالات تتطابق في العالم غير الأوروبي مع النموذج الغربي الأصلي. فالهندود محكومون بتأريخ (اخترعه الأوروبيون) من أجل الإحاطة بالهند الكولونيالية التي لن تكون الحادثة فيها سوى تكرار للحادثة بشكلٍ عامٍّ (والتي اخترعها الأوروبيون أيضاً وأيضاً).

في حدِّ ذاتها، تبقى هذه النظريَّة المضادَّة للتاريخانيَّة قريبة من المشروعات التي بلورها غوها، تشاترجي أو براكاش. إنَّ مُلامستها لأبحاث عبد الملك أو سعيد، على الرِّغم من الاختلافات التي ذكرناها، واضحة أيضاً. ويُمكننا أخيراً أن نقربها من مشروعات «الحادثة البديلة» التي شارك فيها عددٌ من الكنفوشيوسيين. ومع ذلك، فإنَّ التشابه هو جزئيٌّ فقط؛ لأنَّ شاكرابرتي يعرِّف مشروعه لتاريخ آخر بطريقة أكثر دقَّة، ويسلك مسارات خاصَّة به. على مستوى أعمق، تأتي مهمَّة تريف أوروبا في خطِّ عملٍ مزدوج، نستعرض خطوطها العريضة في نهاية هذا الفصل.

الخط الأول، يتوجَّب إيجاد وكتابة تاريخ يندرج «في زمن غير مُتكامل»، «لا تاريخاني»: زمن لا يكون الزمن كما حدَّده التاريخ الأوروبي، أو أيضاً «زمن تاريخي لم يُكن فيه الزمن التاريخي موجوداً بعد». من أجل مُقاربة هذا الزمن، الذي هو بالتأكيد غير بديهي، يستعين شاكرابرتي أيضاً بتبَيُّت شعر من شكسبير (علَّق عليه دريدا كثيراً في كتابه أطياف ماركس): زمن «مفصليّ»، مُنحرف، مضلَّل، فاقد السيطرة على ذاته.

قد يبدو تأثير الدراسات الأدبية ودراسات ما بعد الحداثة هنا في أقصى حدوده. ومع ذلك، يستمرّ شاكرابرتي في مُتَابَعَة برنامج عمل تأريخي عندما يَصُوبُ إلى «تعددية الأزمنة الموجودة في وقتٍ واحد». والدليل الأكثر إيضاحاً لذلك نجده في الفصل الثاني، «تاريخان لرأس المال». كما يشير عنوانه، المقصود هو أن نجد ما وراء تاريخ الحداثة الاستعمارية الهندية (حيث دَفَعَ الاستعمار البريطاني باتجاه إقامة حداثَة ورأسمالية ذات جذور أوروبية) تاريخاً آخر لم يتمكّن تاريخ الحداثة الإمبراطورية من طمسه بالكامل. فالاستعمار الذي زعزعَ أسس هذا البلد الذي نسّميه اليوم الهند، ترك مع ذلك شرائح واسعة من المجتمع سليمة، أو دفعها لإعادة تشكيل نفسها من دون أن تكون تحت قبضته المباشرة. يسمّي شاكرابرتي «تاريخ 1» التاريخ الشامل لعالمية الحداثة ورأس المال الأوروبيين؛ و«تاريخ 2» تلك الطبقة من الزمن التي أفلتت من قبضته، مما جعل التاريخ 1 غير مكتمل بالضرورة. إلّا أنّه يشدّد مع ذلك على عدم اعتبار التاريخ 2 وكأنّه «المقابل» للتاريخ 1، نقيضه، حادثة مضادة تكون الصورة المُعَاكِسَة للحداثة. إنّه يقول، بالأحرى، بوجوب التعامل مع التاريخ 2 «كفئة تقتضي مهمتها باستمرار أن تُعاكس القوة الشمولية للتاريخ 1». هكذا من ضمن التاريخ العالمي الحديث، يستمرّ وجود زمن آخر يعطّل مساره ويُعيد تشكيله باستمرار، مؤكّداً على فشل أوروبا في فرض نفسها بالكامل، أي في أن تكون أكثر من مُقَاظَعَة بسيطة في العالم.

يُمكننا مع ذلك، أن نتدّرع بالقول إنّ هذا الاستدلال المنطقي حول الطبيعة التعددية للزمن يظلّ فلسفياً إلى حدّ بعيد وغير قابل للتطبيق.

لكن الأمر ليس كذلك. وهو يتلاقى في الواقع مع خط عمل ثانٍ يقوم على فهم الواقع «من دون افتراض أي أولوية، وإن منطقيّة، للعامل الاجتماعي»، وهو اقتراح يكمله شاكرابرتي على الفور، مضيفاً أنّه يعتقد بأنّ «الآلهة والأرواح هم مُعاصرون بشكلٍ وجوديٍّ للبشر». هنا مرّة أخرى، قد تبدو الفكرة معقّدة. وهي في الواقع محيرة بشكل خاص. يحثنا شاكرابرتي على التفكير بتاريخ نُفرد فيه مكاناً للمخلوقات التي نسمّيها خارقة، تماماً كما للبشر. إنّ عالم العمال الهنود الذين يعملون في المصانع الكولونياليّة يتكوّن من الصراع الطبقي حيث يتواجهون مع أرباب العمل الرأسماليين، بقدر ما هو مكوّن من مجموعة الآلهة الهندوس، أو غيرهم الذين يحيطون بهم ويتمّ الدعاء لهم مراراً وتكراراً. من هنا، يقول شاكرابرتي، يتوجب تقدير هذا التفصيل الأخير حقّ قدره، وإلاّ يخشى ألا نكون قد فهمنا شيئاً من عالم التابعين في نهاية القرن التاسع عشر. فالحداثة الأوروبيّة لم تَضَع حدّاً لمجموعة من المُعتقدات القديمة. علاوة على ذلك، في الواقع، لا ينبغي لنا أن نتعامل مع هذه الآلهة على أنّها مجرد «معتقدات»، وبقايا خرافات، واختراعات تنجم عن وعي مشوّه؛ الآلهة ليست كذلك أفيون الشعوب. في هذا السياق، لا يكتسب العامل الاجتماعي أيّ أولويّة: فالعالم الروحي لا يُمكن فهمه على أنّه مُشتقّ من عالم العلاقات الماديّة والموضوعيّة الذي يكتسي لوحده إطاراً واقعيّاً (هذا ما فعله، على سبيل المثال، ماركس أو دوركهايم، اللذان اعتبرا الآلهة انبثاقاً عن علاقات اجتماعيّة لا تخلو من التشوّه).

هل هذا يعني أنّ شاكرابرتي يعتقد أنّ الواقع التاريخي لغاندي مساوٍ لواقع الإله كريشنا؟ إنّ الجواب، الذي لا يتّسم بالوضوح عند

تقليب صفحات ترييف أوروبا، يبدو لنا مع ذلك سلبياً. يُمكن القول إنَّ للمُعتقدات مفاعيلها على الواقع. فالقيام بالصلاة والتفكير والدعاء لإله أو لروح، هو إدراج الأمر بطريقة معيّنة في الوجود. إلّا أنّه يتوجّب التنبُّه لعدم الوقوع في فلسفة العصر الجديد الزائفة، بقدر ما يتوجّب الاحتماء من النقاط المُظلمة في التاريخانية. يبدو أنَّ هاجس شاكرابرتي هو تجنُّب أن تؤدّي كتابة تاريخ عقلاني، كذاك التاريخ النموذجي الذي أنتجته الحداثة الغربيّة، إلى أن تحجب جزءاً كبيراً من التاريخ الهندي.

في المقابل، ليس من المؤكّد أنّه سعى إلى تحديد دقيق للوضع الوجودي للآلهة والأرواح («المُعاصرين وجوديّاً» «existentially coeval» وفق المصطلح الذي يستخدمه في اللّغة الإنكليزيّة). إنّه يصوّب على ما لا يُمكن لتأريخ حديث سوى أن يُخطئه، ويحدّد ضمناً ما الذي يتوجّب على تأريخ ما بعد كولونيالي بديل أن يكون عليه. لكنّ الشكل الدقيق الذي قد يتّخذه هذا التأريخ بالذّات ليس واضحاً بالضرورة. يذكر شاكرابرتي أكثر من مرّة أنّ المقصود هو «تاريخ لم يوجد بعد»، من الضروري اختراعه، وهو أكثر من تاريخ مُناهض للنهج الغربي، يدعونا للوقوف في فسحات الحداثة المُضيئة، في ذاك المكان الذي تبدو فيه المعارف الغربيّة ضروريّة بقدر ما هي غير مُتلائمة، وحيث المعارف الوضعيّة حول الإنسان تُفسح في المجال أمام الوقائع الخارقة، وحيث يصل زمن الحداثة (ما بعد) الكولونياليّة إلى خواتيمه.

خاتمة

هل يُمكننا، بعد التحليلات التي قمنا بها، أن نعود إلى المسألة التي افترضنا بها هذا الكتاب - الصلة بين الانتقال والفكر النقدي- على أمل أن نتمكن من تحديد مميّزاتها بشكلٍ أفضل؟ في الصفحات السابقة سعينا لإظهار تنوّع النقد ما بعد الكولونيالي كما التقارب بين تحليلات ومَسارات مفكرين هُـم مع ذلك على كثير من الاختلاف مثل غياتري سبيفاك وتو وايمينغ، وبارثا تشاترجي وإدوارد سعيد، فالانزياح الفكري والسياسي إزاء الغرب، الذي نادى به جميع هؤلاء يتغذّى بالأساس من انتقالٍ جعلَ منهم المتحدثين النقديين عن عوالمهم الأصليّة، في قلب هذا الغرب بالذات. إلّا أنّ الهدف من هذا الكتاب لم يكن معرفة ما إذا كان الانتقال يقوم بدورٍ فعّالٍ (هذه المسألة منذ المقدّمة، كانت مجازيّة إلى حدّ كبير) بقدر السعي لتحديد أبعاده المتعدّدة، وهو ما سوف نسعى إلى توضيحه الآن.

تُظهر مَسارات ما بعد الكولونياليّة، أوّلًا وقبل كلّ شيء، أنّ الانتقال اكتسب معاني مُختلفة. فهو سمحَ بأخذ مسافة ممّا كان مألوفًا في

البلاد الأصلية، أو على العكس من ذلك، بالتآلف مع غرب كان معروفاً إلى حدٍّ ما. كذلك، شكّل الانتقال مناسبةً لاكتساب مَعَارِفٍ جديدة، والتحقّق من أخرى سابقة، أو جلب مراجعٍ إلى قلب المراكز الجامعية المهيمنة بالذات. أخيراً، مكّن هذا الانتقال من الجمع بين فقدان مجتمع سياسي أصلي وإمكانية تخيّل إعادة بنائه على أُسس عبر وطنية جديدة. بالتأكيد، تعايشت هذه الطرائق المُختلفة لدى معظم مثقفي ما بعد الكولونيالية، ولكن في تكوينات ودرجات مُختلفة، ما أعطى لتفكيرهم التماعة خاصّة.

على مستوى ثانٍ، يبدو أنّ تجربة الانتقال تأثّرت بالعمق بفترات زمنية محدّدة. إنّ إحدى فوائد مُقارَنة المواقف الشديدة الاختلاف، العائدة من جهة للنقد الراديكالي الذي مارسه المثقّفون الماركسيّون الهنود أو العرب، ومن جهة أخرى الكونفوشيوسيّون الليبراليّون الذين غالباً ما كانوا مقرّبين من جهات سياسية فاعلة مُحافِظة، تكمن في أوجه التشابه العميقة التي ظهرت في سياق مساراتهم المهنية. إنّ إعادة تعريف ما بعد الكولونيالية، لدى هؤلاء وأولئك، هي عملية طويلة. لم ينخرط أيٌّ من هؤلاء المفكرين في وقت مبكّر في مشروعٍ يقوم على التشكيك في نظريّات المعرفة الغربية. كما أنّهم جميعاً خضعوا للتنشئة من ضمن أطر التخصّصات العلمية الكلاسيكية وبدأوا حياتهم المهنية بما يتلاءم مع الأعراف العلمية القائمة. كان الانعطاف النقدي مسألة نضوج فكري، وهو لم يحصل في أغلب الأحيان إلّا بعد بلوغ سنّ الأربعين. وكما تسلّى لنا أن نبيّن، لم تكن المسألة متعلّقة بالعمر، بقدر ما كانت نتيجة موقع مهني. في المسارات

البيوغرافية، تقابلت هذه السنوات مع الوصول إلى مواقع مُعترف بها (عادةً ما كانت فترة وظيفية في جامعة مركزية) داخل مجال أكاديمي قَتَح أمامهم، في الوقت نفسه، آفاق التعرُّف إلى الاختلاف. ومن المُفارقات أنَّ هذا الاعتراف من المؤسَّسات العلميَّة المُهيمنة في الغرب أتاح لهؤلاء الأشخاص إمكانيَّة التشكيك بهيمنة العلوم الغربيَّة.

لكنَّ عمليَّة إعادة التعريف هذه، كما قيل، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتاريخ جماعي. يُمكن قراءة كتابنا، في هذا السياق، كإسهامٍ في تحليل هذه اللَّحظة الحاسمة التي شكَّلتها نقطة التحوُّل في السبعينيَّات والثمانينيَّات، عندما أفسح الأمل (هل هو مجرد وَهْم؟) المتمثِّل بشكلٍ من أشكال التقدُّم العالمي المُستَبد إلى تجربة الحداثة الغربيَّة الليبراليَّة، المجال أمام تعدُّد الأطر السياسيَّة، التي قامت فيها المُطالبات الثقافيَّة والخصويَّة بدورٍ أساسيٍّ. بعبارة أخرى، لم تَخرج من هذه الفترة اليوم، في الوقت الذي نرى فيه العالم العربي يتخبَّط في نزاعات يتزايد فيها تعبئة العامل الهُوِّي، وتُثبت الهند والصين قوَّتهما على أُسُس سياسيَّة وفكريَّة، يريدونها داخليَّة المنشأ إلى حدٍّ كبير. لا بدَّ لهذا التاريخ الذي يتعيَّن كتابته، من أن يُسائل بالتأكيد العوامل العالميَّة والمتعدِّدة التي رَعَزَت معنى التاريخ الذي كان يُمكن أن يبدو مُتجانساً ومُتمايِكاً. لكنَّ النقاشات التي قمنا بتحليلها تشير إلى أنَّ عاملين على الأقلَّ كانا حاسمين، وهُما التحوُّلات الرأسماليَّة وتلك المتعلِّقة بالمراجع السياسيَّة المرتبطة بالدولة القوميَّة. ليس من قبيل المُصادفة بالطبع أن

تكون الرأسمالية والأمة اختراعا للغرب الحديث قبل أن ينتقلا بعد ذلك إلى خارج حدود أوروبا وأميركا الشمالية. كذلك، ليس من قبيل المصادفة أن تكون هذه الأسئلة في صلب تساؤلات مثقفي ما بعد الكولونيالية، ويُمكن للمرء أن يفترض من دون مُجازفة، أنّه إذا كان الأمر على هذا النحو، فذلك لأنّها في أساس ما دفعهم، في قلب هذا الغرب بالذات الذي تمثّله الولايات المتّحدة، للتشكيك في مركزيّة هذا الغرب.

ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّ الاهتمام الذي أوليناه لمحتوى هذه المُناقشات يُشير إلى أيّ مدى يجب أن نكون حذرين في التعامل مع الفكرة القائلة بأنّ قطيعة نهائية حصلت في السبعينيات، مؤدّنة بنهاية النماذج الغربيّة لمصلحة صيغها البديلة. ومن دون أيّ نيّة سجالية، فقد أوحينا في جميع مراحل الكتاب إلى أيّ مدى كان ما بعد الحداثة الغربيّة الذي كان يصبو إليه مثقفو ما بعد الكولونيالية أمراً غير واضح المعالِم وغير محقّق. لم يدّع أيّ من المفكّرين الذين درسناهم أنّه يُمكن الاستغناء عن المعارف الغربيّة؛ الأكثر طموحاً بينهم، أشار في أحسن الأحوال إلى الخطوط العريضة التي قد تُسهم في بلورة هذه الفكرة. كان ديبيش شاكرابرتي يعبّر عن ذلك بوضوح، ويبدو لنا مفيداً أن نختم بملاحظاته: إنّ التاريخ الذي يرصد تريف أوروبا هو تاريخ لا يزال يتعيّن اختراعه. أمّا بالنسبة إلى النتائج السياسيّة لعالم ما بعد غربي، فقد دُكرت النقاشات الكونفوشيوسيّة بمخاطر التخلّي عن عدو من المفاهيم المركزيّة للحداثة السياسيّة الأوروبيّة - مثل القانون - في مواجهة الوحش لويثان المتمثّل بالدول الآسيويّة. باختصار، من

خلال مُتابعة المَسارات الفرديّة التي لا تتّبع تطوُّراً خطيّاً بأيّ شكل، وكذلك من خلال تقصّي الأفكار التي لا تتطوّر البتّة وفق ثنائيّة ضديّة، نأمل في أن يُسهم مشروعنا لسوسيولوجيا سياسيّة لمُفكّري ما بعد الكولونياليّة في فهم حركات سياسيّة وفكريّة على الرّغم من كلّ تعقيداتِها (وهذا يعني أيضاً تعقيد الظروف الضاغطة التي أسهمت في هيكلتها)، كان الغرب بالنسبة إليها مرجعاً لا مناصّ منه بقدر ما كان واقعاً يتوجّب الإطاحة به، كما كان مجموعة من المَوارد التحرريّة بقدر ما شكّل اسمه شعاراً للهيمنة.

هذا يستدعي تعليقاً أخيراً على ما يعنيه إخضاع الفكر ما بعد الكولونيالي للإسقاط السوسيولوجي، وعلى وجه الخصوص على واقع أنّ مثل هذه العمليّة لا توصل في أيّ شيء إلى إفراغ هذا الفكر من مضمونه النقدي. إنّ إظهار كيف أنّ نظريّات تبلور في تكوينات اجتماعيّة وسياسيّة معيّنة ليس في الواقع وسيلة للتقليل من تأثيرها، بقدر ما يُساعد بشكلٍ أفضل على فهم المنحى النقدي الذي تجرّبه على الواقع. بالنسبة إلينا، لا يقع على عاتق السوسيولوجيا، وهي بحدّ ذاتها من العلوم النقديّة، مهمّة النقد الأعلى («نقد النقد»⁽¹⁾). إنّها شكّل مُحتمل من النقد فحسب، لكنّها بذلك تفتح مساحة للتفكير والتناقض حول الاستراتيجيّات المُختلفة المُمكنة لهذا النقد بالذات. من ناحية، إنّ النقد ما بعد الكولونيالي، المُستند إلى مرجع ثقافي، يميل إلى إزاحة

(1) لوك بولتانسكي، في النقد. من أجل سوسيولوجيا التحرّر.

Luc Boltanski, *De la critique. Pour une sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

الإشكاليات الاجتماعية والاقتصادية من مجال التحليل. ومن ناحية أخرى، حافظ النقد السوسيولوجي، وبخاصة في فرنسا، لفترة طويلة على شكلٍ من أشكال الحذر إزاء ما بدا أنّه يُهدّد بتدوين الجوانب الاجتماعية في فئات العرق أو الثقافة. فالنقد المرتبط بفكرة الثقافة من ناحية، واجهه إذاً النقد المُستند إلى ماديّة العامل الاجتماعي في الجهة المقابلة.

لا شكّ في أنّنا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك: إنّ علم الاجتماع هو، في مجال الخطابات النقدية للعلوم الإنسانية، العلم الذي ارتبط بشكل جوهري بالغرب وبالنظم الاجتماعية والسياسية التي أسهمت في حدوثه⁽²⁾. هذا لا يعني أنّ علم الاجتماع لم يعمل، في الغرب كما في أيّ مكان آخر، كمعين نقدي، بل إنّهُ وقّر المضامين النقدية الأكثر تجذراً في العمق المعرفي والسياسي لأوروبا. هنا بالضبط تكمن الميزة الاستكشافية لعلم الاجتماع السياسي لخطاب ما بعد الكولونيالية، والتي تسمح بالتقاط ما يكون خصوصية ومنطق النقد الأكثر راديكالية إزاء الغرب في ضوء فئات الخطاب العلمي الأكثر ارتباطاً بتاريخ هذا الغرب بالذات. يُمكننا أن نرى في ذلك شكلاً من أشكال التناقض أو التفاضل؛ إلّا أنّ الأمر ليس كذلك. في رأينا، إنّ الأمر يتعلّق بالأحرى، بتقدير ما الذي يشكّل استمرارية الخطابات النقدية، بخاصة عندما تكون محكومة بمواقف متعاكسة، لكنّها مع ذلك تنتمي إلى فضاء

(2) حول هذه المسألة، أنظر العدد الخاص من مجلة *Current Sociology*، وبشكل خاص مقدّمة ج. ك. بهامبرا Bhambra، «إنتاج المعرفة في السياق العالمي. القوة والاستعمار»، المجلّد 62، العدد 4، 2014، ص 451-456.

المعنى ذاته. من خلال عزوفه عن كشف أيّ قوّة أو ضعف لنقد ما بعد الكولونياليّة، يُمكن لعلم الاجتماع السياسي الواعي لوضعيّته كخطاب نقدي غربي، أن يكون أكثر إدراكاً، وانطلاقاً من افتراضات مُعاكسة، لما يكوّن خصوصيّة نقد يقوم به انطلاقاً من الغرب وضدّ هذا الغرب، مفكّرو ما بعد الكولونياليّة.

وأخيراً ما يكشف عنه علم اجتماع ما بعد الكولونياليّة، هو الاستمراريّة والتوتّرات التي تطبع فضاء النقد، وفقاً لاختياره في أن يعتمد على مَوارد الثقافة والاختلاف، أو على العكس من ذلك، سلوك درب استقصاء البنى الاجتماعيّة وأوجه عدم المساواة الماديّة (وبالطبع عندما يبحث عن طُرُقٍ للتوفيق بين هذَين النهجين). هناك مصلحة قويّة باستجلاء تنوّع أنماط النقد والتدقيق في ما تعكسه مرآة هذا النقد باتّجاهاته المُختلفة. سيكون من مصلحة الخطاب ما بعد الكولونيالي أن يخضع لإعادة التقويم على ضوء مَناهج علميّة، كعلم الاجتماع، الذي يُحافظ على ارتباط عميق بالمنظومة المعرفيّة الغربيّة. وبالطريقة نفسها تتعرّز التخصّصات الأكثر كلاسيكيّة من خلال الإصغاء إلى ما يقوله مثقفون (آسيويّون، هنود أو عرب) عن علاقتهم الأصليّة مع منظومات أسهمت في أن يُسيطر الغرب الحديث على سائر أنحاء العالم. من هذا الجانب، يُراهن الكتاب على أن يُحدّد هذا التحوّل بين علم الاجتماع والدراسات ما بعد الكولونياليّة أبعاداً لما سوف يكون عليه في السنوات المقبلة، فضاء النقد. إنّ التوتّر الذي يمرّ به هذا الفضاء هو في الواقع التوتّر الذي يُسيطر على فكرٍ شديد التأثير بالغرب، على الرّغم من أنّه ينفصل شيئاً فشيئاً عن هذا الغرب بالذات.

انطلاقاً من ذلك، لا بدّ من قراءة السوسيولوجيا السياسيّة لمثقّفي ما بعد الكولونياليّة على ضوء ما يُمكن أن يتكوّن منه أو يكون عليه فكّر نقديّ في عالمٍ تَعَوَّلَمَ بالأساس تحت تأثير الغرب، لكنّه يسعى حالياً للتخلّص من هذا التأثير.

